

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии.

Введение

Глава 1. Концепция времени и сознания в трансцендентальной философии И. Канта

- § 1. Рефлексия и трансцендентальная философия
- § 2. Время и субъективная дедукция
- § 3. Время и рефлексия. Различия между первым и вторым изданиями "Критики чистого разума"
- § 4. Время и сознание. Единство основных функций времени

Глава II. Критический анализ понятий времени, сознания и рефлексии в феноменологии Э. Гуссерля

- § 1. Рефлексия и интенциональность. феноменологическая постановка проблемы времени
- § 2. Сознание времени и временность сознания. Рефлексия и структура внутреннего времени
- § 3. Проблема единства сознания. Память и рефлексия
- § 4. Границы феноменологического метода: конституирование объективного времени и понятие абсолютной субъективности

Молчанов В.И.

Время и сознание.

Критика

феноменологической
философии.

Введение

*Глава 1. Концепция времени и
сознания в трансцендентальной
философии И. Канта*

- § 1. Рефлексия и трансцендентальная философия
- § 2. Время и субъективная дедукция
- § 3. Время и рефлексия. Различия между первым и вторым изданиями "Критики чистого разума"
- § 4. Время и сознание. Единство основных функций времени

Глава II. Критический анализ понятий времени, сознания и рефлексии в феноменологии Э. Гуссерля

- § 1. Рефлексия и
интенциональность. феноменологич
постановка проблемы времени***
- § 2. Сознание времени и
временность сознания. Рефлексия и
структура внутреннего времени***
- § 3. Проблема единства сознания.
Память и рефлексия***

· § 4. Границы феноменологического метода: конституирование объективного времени и понятие абсолютной субъективности

Глава III. Критический анализ концепций времени и онтологии в философии М. Хайдеггера

· § 1. Постановка вопроса о бытии в контексте феноменологической и критической тенденций хайдеггеровской философии. Время и трансценденция

· § 2. *М. Хайдеггер и И. Кант: проблема сознания и проблема человека. Анализ хайдеггеровской интерпретации "Критики чистого разума"*

· § 3. *Проблема обоснования феноменологии у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера*

Заключение

* Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической*

философии: Моногр. - М.: Высш. шк.,
1998 - 144 с.

Приведена пагинация по этому
изданию.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема времени, одна из самых древних и вместе с тем актуальных проблем, привлекает сейчас внимание не только философов, но и специалистов самых различных областей естественнонаучного и гуманитарного знания. Объективной основой возрастания интереса к

проблеме времени является процесс дифференциации знания: благодаря этому процессу значительно увеличилось количество контекстов, в которых функционирует понятие времени.

В советской философской литературе были высказаны важные методологические идеи относительно качественно различных форм времени. Около тридцати лет назад Ю. А. Урманцев и Ю. П. Трусков привлекли внимание к проблеме специфики пространственных и временных отношений в живой природе[1].

Рассматривая основные принципы системного подхода, И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин указали на "неоднородность" времени в системах различной природы[2]. Уже достаточно утвердилось мнение о необходимости изучения времени не ограничиваясь философскими вопросами естествознания.

"Экзистенциализм, полагая, что бытие - это прежде всего существование человека,- писал П. В. Копнин,- сделал категорию времени центральной. Правда, он абсолютно абстрагируется от данных современного естествознания. Не лучше поступаем и мы, философы-

марксисты, когда при разработке данной категории, как, впрочем, и других, почти не интересуемся опытом наук о человеке"[3]. В последние годы положение изменилось: значительно возрос интерес к проблеме времени в области психологии, истории культуры, литературы и искусства, а также к проблеме социального времени.

Рассмотрение проблемы времени в рамках определенной области познания или искусства предусматривает прежде всего выявление связи между понятием

времени и фундаментальными понятиями или структурами конкретной сферы человеческого понимания или художественного творчества. Поиски такой связи <4> свидетельствуют о том, что в данной области назрела необходимость философского самоосмысления, ибо постановка проблемы времени есть один из основных способов проникновения философской и, более определенно, гносеологической проблематики в сферу научных исследований или художественного творчества. Однако, несмотря на все увеличивающийся интерес к проблеме времени,

несмотря на то, что время становится сейчас предметом междисциплинарных исследований (а может быть, именно благодаря этому), философское рассмотрение проблемы времени, которое предусматривает анализ связи понятий времени и сознания, все больше оттесняется на второй план. Между тем необходимым условием интеграции различных аспектов проблемы времени является пересечение и взаимопроникновение проблемы времени и проблемы сознания.

Взаимопроникновение этих проблем позволяет поставить вопросы по крайней мере трех типов или уровней, причем каждый из них содержит в себе историческую перспективу. Вопросы первого уровня: какова роль понятия времени в той или иной системе научных абстракций и какова специфика темпоральных отношений в том или ином художественном произведении. Вопросы второго уровня касаются уже самого исследования науки и искусства: какова специфика понятия времени в методологии науки и искусствознании. Предметом исследования является, скажем,

понимание времени у Эйнштейна или Фолкнера, но уже в самом методологическом исследовании понятие времени играет свою специфическую роль. Вопросы третьего уровня касаются связи понятий времени и сознания, времени и рефлексии, времени и бытия.

Основной целью нашего исследования является постановка и рассмотрение вопросов третьего уровня в контексте критического анализа феноменологической философии.

Проблема времени имеет давнюю историко-философскую традицию. Если историю учений о времени в европейской философии рассматривать с точки зрения связи проблемы времени и проблемы сознания, то в докантовской философии можно выделить две основные тенденции. Первая тенденция связывает вопрос: что есть время?-с вопросами: как связаны время и движение; относительно или абсолютно время; что есть настоящее, прошлое и будущее; реально или феноменально время; дискретно оно или непрерывно. Эти вопросы

имплицитно содержат в себе стремление непосредственно ответить на первый вопрос: что есть время?- и тем самым вольно или невольно превратить время в некоторый интуитивно данный предмет, который обладает теми или иными свойствами. Вторая тенденция связана с вопросами другого типа: как мы осознаем время; каков источник наших представлений о времени, о настоящем, прошлом и будущем. Именно во второй тенденции, основными представителями которой были Августин, Локк и Юм, проблема времени рассматривалась в

кон-⁵тексте проблемы сознания. Однако и здесь сохраняется скрытая субстантивация времени, поскольку вопрос: как мы осознаем время?- подразумевает наличие хотя бы наглядного образа времени.

Августин, пожалуй, впервые обрисовал специфические трудности, связанные с пониманием времени: когда никто меня не спрашивает, что такое время?-я знаю; когда же просят объяснить - не знаю. Значение этих слов трудно переоценить. Августин впервые обратил внимание на то, что наиболее привычное оказывается

наименее известным. Впервые вместо ответа на вопрос: что есть время?- философ зафиксировал факт незнания и недоумения, возникающего при этом вопросе.

Имплицитно слова Августина содержат в себе вопросы, которые уже выходят за рамки второй тенденции: почему так трудно ответить на вопросы относительно того, что нам наиболее привычно? почему самым привычным для нас оказывается время? почему мы задаем вопрос о времени? какова ментальная необходимость постоянно возобновлять этот

вопрос? Тем самым в учении Августина намечается новая перспектива взаимосвязи проблемы времени и проблемы сознания. Однако контуры этой перспективы стали отчетливыми только благодаря коперниковскому перевороту Канта.

Кант рассматривает не проблему времени в контексте проблемы сознания, но проблему сознания в контексте проблемы времени. Канта интересует не то, как мы осознаем время, но то, какие функции время выполняет в структуре познавательной способности. Время оказывается уже не изначальным

предметом исследования, но
средством структурирования
познавательной способности,
средством описания сознания. Не
"измерять время в душе", но
измерить в темпоральных описаниях
глубину возможного описания
синтезов сознания - такова новая
задача, поставленная Кантом.

Философия Канта, как известно,
оказала громадное влияние на
последующую философию. "Почти
все разновидности современного
философствования,- отмечает А. В.
Гулыга,- так или иначе восходят к
Канту"[4]. Не являются здесь

исключением и философские учения Гуссерля и Хайдеггера - основных представителей феноменологической философии. Однако задача состоит в том, чтобы определить конкретную тенденцию философии Канта, которая обнаруживает не столько непосредственное влияние, сколько содержательное сходство с феноменологией в постановке проблем сознания и времени. В этом аспекте цель нашей работы состоит в том, чтобы показать близость кантовской и гуссерлевской методологий при рассмотрении взаимосвязи понятий времени,

сознания и рефлексии и дать критику хайдеггеровской интерпретации основного произведения Канта, которая, <6> по существу, навязывает кантовской философии проблемы "фундаментальной онтологии".

В настоящее время нет необходимости обосновывать актуальность критического анализа современной буржуазной философии, тем более что количество ее различных течений, тенденций и школ продолжает возрастать. Среди этих многочисленных течений феноменология заслуживает особого

внимания. Наряду с аналитической философией феноменология - крупнейшее течение в современной западной философской мысли. Возникнув в самом начале XX в., феноменология Эдмунда Гуссерля (1859- 1938) не только оказала влияние на многие течения и школы последующей философии, но "в известной степени стала базой их взаимодействия и синтеза"[5].

Количество исследований по феноменологии, вышедших на Западе, стало сейчас уже практически необозримым. Продолжается публикация Собрания

сочинений Гуссерля (к 1984 г. - 24 тома) и Полного собрания сочинений Хайдеггера в 57 томах. В послегуссерлевской феноменологии идет интенсивный поиск методологической релевантности феноменологии в отношении многих дисциплин гуманитарного и естественнонаучного знания. В последние годы расширению сферы влияния феноменологии в западной философии и культуре способствует деятельность Международного института феноменологических исследований (США), президентом которого является профессор Анна-Тереза Тыменецка. С 1971 г.

результаты международных конгрессов, организованных институтом, составили уже более 20 объемистых томов[6].

В нашей стране критическому анализу феноменологической философии в той или иной степени уделяли внимание многие советские философы: В. Ф. Асмус, В. У. Бабушкин, К. С. Бакрадзе, А. Ф. Бегиашвили, А. С. Богомолов, А. Т. Бочоришвили, П. П. Гайденко, З. М. Какабадзе, М. А. Киссель, Т. А. Кузьмина, М. К. Мамардашвили, Ю. К. Мельвиль, А. А. Михайлов, Н. В. Мотрошилова, А. П. Огурцов, Т. И.

Ойзерман, Э. Ю. Соловьев, Г. М. Тавризян и другие. В трудах советских специалистов были критически определены основные черты феноменологического метода, даны принципиальные оценки феноменологической философии. Вместе с тем критический анализ центральных проблем феноменологической философии - взаимосвязи времени и сознания, времени и рефлексии, времени и онтологии - еще не был предпринят в систематической форме. В нашей работе взаимосвязь времени, сознания и рефлексии впервые рассматривается как конститутивный

принцип феноменологии, на основе
<7> которого формируется
феноменологическое понимание
онтологии.

Особую актуальность представляет
собой в этом контексте
сравнительный анализ учений
Гуссерля и Хайдеггера[7], в которых
проблема сознания и проблема бытия
раскрываются через понятия
феномена и времени. Эти понятия у
Гуссерля и Хайдеггера
взаимосвязаны. Онтологичность как
независимость сознания и
человеческой экзистенции от любых
внешних факторов предполагает их

самопроявление или феноменологическое описание. В свою очередь, самопроявление и феноменологичность означает отказ от любых форм субстантивации, при этом роль бытия как в первом, так и во втором случае принимает на себя время. Тем не менее имеют место существенные различия между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера. Выявление этих различий на уровне самообоснования феноменологии - одна из основных целей нашей работы.

В. И. Ленин подчеркивал необходимость изучения "умного идеализма", в рамках которого могут быть поставлены актуальные проблемы познания и практики. В аспекте познания особого внимания заслуживает рассмотрение проблемы времени в феноменологической философии. "Важным вкладом в более глубокое освещение некоторых аспектов опыта и понятийного мышления представляются гуссерлевские анализы переживания времени,- полагает чехословацкий философ И. Зелены.- Если отбросить их идеалистическую онтологизацию... то мы найдем в них

много инспирирующего и применимого для диалектико-материалистической теории познания[8].

Глубокие социальные преобразования в нашей стране выдвинули на одно из первых мест проблемы ответственности и внутренней убежденности: перестройка и демократизация невозможны без нравственного и духовного обновления нашего общества.

В этой связи также заслуживают внимания проблемы, которые феноменология выдвигает на первый план. В сфере социальной практики проблемы самосознания и рефлексии, проблемы описания различных форм и уровней деятельности сознания, проблемы очевидности и "собственного бытия" преломляются как <8> проблемы выбора социальных ориентиров на основе внутреннего убеждения и определения своей позиции на уровне самоотчета, как проблемы самовоспитания и духовного измерения человеческого бытия, выявить конститuenty которого не

менее важно, чем верно указать

критерии удовлетворения
материальных потребностей. <9>

[1] См.: Урманцев Ю. А., Трусов Ю. П. О специфике пространственных форм и отношений в живой природе // Вопр. философии. 1958. № 6; они же. О свойствах времени // Вопр. философии. 1961. № 5.

[2] См.: Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода хода. М., 1973. С. 139-141.

[3] Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.

С. 478.

[4] Гулыга А. В. Кант. М., 1976. С. 5.

[5] Мотрошилова Н. В., Соловьев Э. Ю. От защиты "строгой науки" к утверждению иррационализма // Вопросы философии. 1964. № 5. С. 92.

[6] См.: *Analecta Husserliana*. The yearbook of phenomenological research / Ed. by A. -T. Tymieniecka. Vol. I-XXII. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1971-1986.

[7] Этой теме, а также
сравнительному анализу учения
Канта и Гуссерля, Канта и
Хайдеггера были посвящены весьма
немногочисленные публикации:
Гайдено П. П. Проблема
интенциональности у Гуссерля и
экзистенциалистская категория
трансценденции // Современный
экзистенциализм. М., 1966;
Бочоришвили А. Т. О замечаниях М.
Хайдеггера на статью Эдмунда
Гуссерля // Бочоришвили А. Т.
Философия, психология, эстетика.
Тбилиси, 1979; Мотрошилова Н. В.
Гуссерль и Кант: проблема
"трансцендентальной" философии //

Философия Канта и современность. М., 1974; Гайденко П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность; Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1965.

[8] Зелены И. Марксистский и феноменологический взгляд на так называемый кризис науки // Вопросы философии. 1973. № 1. С. 46.

ГЛАВА 1.

КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ И СОЗНАНИЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

§ 1. РЕФЛЕКСИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Одной из особенностей кантовского трансцендентализма является тематизация рефлексии. Кант не только делает своим предметом априорное познание как сущностную возможность познания, но и выделяет способность, благодаря

которой сравнение понятий можно соотносить с различными источниками познания, т. е. с чувственностью и рассудком.

"Действие, посредством которого я устанавливаю прочную связь между сравнением представлений вообще и познавательной силой, в которой проведено сравнение, и благодаря чему я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю трансцендентальной рефлексией", - пишет Кант (А 261; Т. 3, 314)[1]. Отличается ли эта рефлексия от трансцендентального

познания, которое Кант определяет как "познание, занимающееся не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*" (В 25; Т. 3, 121)? "Рефлексия (*reflexio*) не имеет дела с самими предметами, - пишет Кант, - чтобы получать понятия прямо из них, но есть такое состояние души, которое нас прежде всего побуждает к тому, чтобы открыть субъективные условия, при которых мы можем добраться до понятий" (А 260; Т. 3, 314). Отметим, во-первых, что рефлексия, так же как трансцендентальное познание, не

имеет дела непосредственно с самими предметами, и во-вторых, что рефлексия, по Канту, есть особое состояние души. (Gemut)

Рассмотрение рефлексии и рефлексивных понятий дано в качестве приложения к "Трансцендентальной аналитике". Исходя из этого, можно было бы считать трансцендентальную рефлексию спецификацией трансцендентального познания. В известном смысле это верно, однако проблема здесь не только в этом.

Введение и отказ от параграфов в структуре раздела "Аналитика понятий" составляют, как известно, особенность построения "Критики чистого разума" и его изменения во втором издании. С одной стороны, Кант обозначает параграфами разделы, а с другой - оставляет некоторые параграфы без названия; остальное же изложение структурируется иначе. Во втором издании Кант делит на параграфы всю "Аналитику понятий", исключение составляют лишь ее начало и итоги.<10>

На наш взгляд, глубокий смысл заключается в том, что в "Критике чистого разума" - одном из величайших философских произведений - отсутствует однотипное упорядочивание разделов, глав и параграфов. Это говорит о внутренней борьбе кантовского мышления, борьбе между попыткой осуществления рефлексии, попыткой выявления условий возможности человеческого познания и систематизацией изложения. Не случайно во втором издании структура "Аналитики понятий" становится однотипной: Кант уже основывается на

результатах трансцендентального наблюдения, зафиксированного в первом издании. Иначе говоря, опыт "Критики чистого разума" показал, что системность мышления не предполагает однозначной систематизации трансцендентальных условий его возможности. Тем самым Кант, быть может, вопреки своим намерениям указал на невозможность абстрактного априори, на невозможность раз и навсегда зафиксировать внутреннюю структуру познавательной способности.

Рассмотрение рефлексии в Приложении к "Трансцендентальной логике" указывает не столько на то, что рефлексия есть спецификация трансцендентального познания (это имеет основание, так как здесь Кант рассматривает сравнение понятий по отношению к источнику их образования, но не сами источники в их возможной взаимосвязи), сколько на то, что само трансцендентальное познание есть один из уровней рефлексии, которые можно выделить в кантовской философии. То, что сам Кант называет рефлексией, и то, что можно выделить только в качестве третьего ее уровня, опять-таки "не

поместилось" в систему трансцендентальной логики. Для рефлексии не нашлось ни параграфа, ни раздела, а ведь "трансцендентальная рефлексия есть обязанность, от которой никто не может отказаться, если он хочет нечто высказать о вещах *a priori*" (А 263; Т. 3, 316).

Если, воспользовавшись определением Локка, понимать под рефлексией "наблюдение ума над своей собственной деятельностью", то в философии Канта целесообразно выделить по крайней мере три уровня рефлексии. В самом

широком смысле (первый уровень) рефлексия тождественна критике разума, поскольку Кант понимает под этим "не критику книг и систем, а критику способности разума вообще, принимая во внимание все познания, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, и, следовательно, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как источников, так и объема и границ ее, причем все это на основании принципов" (А XII; Т. 3, 76). Такая критика ставит перед собой задачу выявить и отделить функции разума в познании от

функций разума вне опыта и вне познания. Убеждение Канта в примате практического разума над теоретическим обуславливает одну из главных целей философской рефлексии: определить сферу человеческого познания и тем самым выделить сферу морали, принципы которой уже не основываются на возможности опыта.<11>

В "Критике чистого разума" Кант стремится выделить область чисто теоретическую, указывая, что практическое так или иначе имеет дело с предметами нашего чувства. Разум в чисто теоретическом, чисто

спекулятивном движении должен натолкнуться на предел чисто теоретической и чисто спекулятивной сферы. Этот предел заключается в осознании того, что в отношении свободы воли, бессмертия души и бытия бога "спекулятивный интерес разума очень незначителен" и что "если эти три кардинальных положения вовсе не нужны нам для знания, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, тогда их значение должно касаться, собственно, только практического" (А 799-800; Т. 3, 658).

Однако разум должен пройти этот путь, который Кант называет "трансцендентальной философией". Кант дважды повторяет, что в нее не включаются высшие основоположения моральности, поскольку хоть и косвенно, но практическое имеет отношение к эмпирическому. Как совместить это с тем, что моральные законы ни в коем случае не являются, по Канту, эмпирически обусловленными? Кант, однако, не противоречит самому себе. Разум необходимо должен пройти спекулятивный путь, чтобы совершенно а priori определить чисто практические законы.

Иначе говоря, примат практического разума не означает, что философская рефлексия должна начинать с рассмотрения практического (в этом случае она неизбежно вовлекается в рассмотрение мотивов, связанных с чувствами), напротив, интересы практического разума требуют, чтобы разум в чисто теоретической сфере натолкнулся на такие вопросы, которые уже выходили бы из сферы познания, но необходимость которых не отменялась. Переход к практическому и определение чистых практических законов должны осуществиться из чисто

теоретической сферы через
нахождение ее пределов как
предельных вопросов всякого
спекулятивного мышления.

Второй уровень рефлексии есть,
собственно, трансцендентальная
философия, или трансцендентальное
познание, поскольку последнее
служит основой построения системы
понятий первой. Кант, как известно,
отличает критику чистого разума,
которую он считает лишь
пропедевтикой к системе чистого
разума и трансцендентальную
философию, которая, по замыслу
Канта, должна быть этой системой.

Весьма важно то, что Кант обнаруживает определенное колебание в выборе основания для различия. С одной стороны. Кант отличает критику как метод от системы самой науки, однако замечает, что в трактате о методе "содержится полный очерк метафизики, касающейся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении" (В XXII-XXIII; Т. 3, 91). В этом случае различие касается систематизации и объема. Это подтверждается и во введении ко второму изданию, где Кант пишет о том, что система понятий трансцендентальной философии

была бы слишком велика для первоначальных усилий, <12>поскольку "такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое познание..." (В 25; Т. 3, 121).

Однако уже здесь возникает вопрос: если критика дает только негативную пользу, как пишет Кант несколькими строками выше указанного места, т. е. только предохраняет от заблуждений, то возможна ли "положительная польза" от трансцендентальной философии?

Другими словами, имеет ли трансцендентальная философия самостоятельное содержание, которое не сводилось бы к ограничению спекулятивных возможностей разума? Казалось бы, ответ очевиден: трансцендентальное познание выявляет условия возможности математического и естественнонаучного познания. Однако это также поддается двоякому пониманию: или это только теория познания, устанавливающая строгие границы познанию в качестве объективного применения категорий, или же в трансцендентальной философии

кроется учение о сознании, лучше
сказать, понимание сознания,
которое уже не трактует, но
показывает сознание не только как
"математическое" или
"естественнонаучное". Другое
основание для различия
подтверждает последнее
предположение: "... к критике
чистого разума относится все, из
чего состоит трансцендентальная
философия: она есть полная идея
трансцендентальной философии, но
еще не сама эта наука, потому что в
анализ она углубляется лишь
настолько, насколько это необходимо
для полной оценки априорного

синтетического знания" (В 28; Т. 3, 123). Критерием различия является здесь глубина исследования, которое не ограничивается собственно критикой.

Основным и, пожалуй, единственным предметом рефлексии второго уровня, рефлексии как трансцендентального познания является взаимоотношение чувственности и рассудка в познании. Кульминационным пунктом здесь является трансцендентальная дедукция категорий, самое важное, по мнению Канта, исследование, которое стоило

Канту, по его свидетельству,
наибольшего труда.

В предисловии к первому изданию Кант отмечает, что "это достаточно глубоко задуманное исследование имеет, однако, две стороны". Кант пишет: "Одна относится к предметам чистого рассудка и должна показать и разъяснить объективную значимость его априорных понятий; именно поэтому она входит в мои планы. Другая рассчитана на то, чтобы рассмотреть сам чистый рассудок в отношении его возможности и познавательных сил, на которых он основывается,

следовательно, рассмотреть его в субъективном отношении, и хотя это рассмотрение, принимая во внимание мою главную цель, обладает огромной важностью, оно все же не входит в нее по существу, ибо основной вопрос остается в том, что и насколько могут рассудок и разум познать независимо от всякого опыта, но не в том, как возможна способность к самому мышлению?" (А XVI-XVII; Т. 3, 78).

Различие между "объективной" и "субъективной" дедукцией <13> выражает различие между критикой как методом преодоления

заблуждений и самостоятельным значением трансцендентальной философии. Объективная дедукция соответствует запросу практического разума, который требует исследования того, "что и насколько могут рассудок и разум познать независимо от всякого опыта". Субъективная дедукция свободна от этого требования. Ее предметом является сознание как "причина к данному действию", т. е. к действию, раскрываемому в объективной дедукции.

Другими словами, субъективная дедукция есть попытка выявить

самые глубинные слои сознания, или, в кантовской терминологии, возможность самого чистого рассудка, т. е. возможность чистого синтеза. Это не означает, однако, что объективная и субъективная дедукции суть два разных исследования; они две стороны одного и того же исследования и поэтому невозможны одна без другой. Способность самого мышления невозможно рассмотреть без предметности мышления, а предметное применение категорий невозможно рассмотреть без основания категориального синтеза. Но все же возможны различные

акценты и тенденции в исследовании, которые существенно изменяют не только его характер, но и глубину.

Субъективная дедукция задумана, по существу, как испытание возможной глубины изучения сознания, как нахождение последнего "фундамента" сознания, как поиски предельной возможности анализа чистого синтеза. Вопрос в том, осуществил ли Кант субъективную дедукцию.

"Субъективная сторона трансцендентальной дедукции никогда не может отсутствовать,- пишет Хайдеггер,- но, пожалуй, ее эксплицитная разработка может быть отложена"[2]. Хайдеггер считает, что "Кант не осуществил субъективную дедукцию" и "субъективность субъекта" не раскрылась поэтому в новом свете.

Различая первое и второе издания "Критики чистого разума" по роли трансцендентальной силы воображения и времени, Хайдеггер тем не менее не усматривает

различия между изданиями в отношении двух сторон дедукции. Между тем последнее различие глубже, чем первое, и определяет его. Именно в первом издании Кант предпринял попытку эксплицировать субъективную сторону дедукции, тогда как во втором Кант действительно отказался от этого.

Экспликация субъективной дедукции концентрируется, по нашему мнению, в рассмотрении трех синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии). Однако и в дальнейшем изложении дедукции в

первом<14> издании акцент сделан Кантом на ее субъективной стороне[3]. Хайдеггер не связывает изменения во втором издании с двумя сторонами дедукции именно потому, что ему пришлось бы признать в таком случае наличие субъективной дедукции в первом издании.

Субъективная дедукция выходит за пределы чисто критических целей (предохранения от заблуждений, т. е. доказательства, что в познании категории могут иметь только предметное применение). Кант раскрывает здесь необходимое

взаимопроникновение восприятия, воображения, памяти и предметного отношения сознания. Такое исследование явно выходит за рамки теории познания, цель которой состоит в выявлении условий возможности естественнонаучного познания и ограничения сферы познания в целом.

[1] Ссылки на "Критику чистого разума" даны в тексте. Указывается стандартная пагинация немецких изданий, где А - первое издание, а В - второе издание, и соответствующее место русского перевода по изданию: Кант И. Критика чистого разума //

Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. В большинстве случаев перевод сделан или уточнен автором.

[2] Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am. M., 1973. S. 160.

[3] Это опять-таки не означает, что объективная сторона дедукции теряется. Она вообще не вызывает сомнения у Канта, в то время как субъективную дедукцию очень трудно удержать в исследовании, и к тому же, по мнению Канта, она

может не вызвать в читателе полной убежденности (А XVII; Т. 3, 78-79).

§ 2. ВРЕМЯ И СУБЪЕКТИВНАЯ ДЕДУКЦИЯ

Кант описывает взаимосвязь синтезов аппрегензии (схватывания) [1] в созерцании, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии и выявляет четвертый синтез, необходимо лежащий в основе каждого из них и в основе их взаимосвязи, - продуктивный синтез воображения. Непосредственно Кант приходит к выводу о необходимости

этого синтеза, рассматривая синтез воспроизведения в воображении. "Нужно допустить,- пишет Кант,- существование чистого трансцендентального синтеза силы воображения; который лежит в основе самой возможности всякого опыта..." (Л 101-102; Т. 3, 703). Более определенно: "A priori, однако, может иметь место только продуктивный синтез силы воображения, так как репродуктивный синтез опирается на условия опыта" (А 118; Т. 3, 712).

Синтез воображения лежит в основе не только синтеза воспроизведения,

но и синтеза схватывания. "... В нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем силой воображения; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю аппрегензией", - пишет Кант и добавляет в примечании: "Что сила воображения есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, пожалуй, еще не думал ни один психолог" (А 120; Т. 3, 713).

Доказательство связи синтезов схватывания и воспроизведения возможно и без содержательной стороны дела (она изложена у

Канта), однако приведение соответствующих цитат оказалось необходимым для демонстрации наличия субъективной дедукции. Сложнее дело обстоит с синтезом рекогниции в понятии. Уже сам термин "рекогниция" должен быть интерпретирован. Для этого мы восстановим слово, пропущенное Кантом в названии всех синтезов. Это слово - "многообразное". Таким образом, мы имеем, во-первых, синтез схватывания многообразного в созерцании, синтез воспроизведения многообразного в воображении и синтез рекогниции многообразного в понятии. Уже название последнего

синтеза показывает, что рекогниция не есть узнавание или опознавание многообразного. Многообразное нуждается не в опознании, но в особом понятийном синтезе, который выражает предметность сознания. По существу, в третьем синтезе объективная и субъективная стороны дедукции совпадают.

В восприятии многообразное схватывается, благодаря действию воображения оно удерживается и может быть воспроизведено. Однако два первых синтеза не выявляют принципа отношения сознания к предмету. Кант раскрывает это

отношение следующим
рассуждением. С одной стороны,
"предмет, который соответствует
познанию и, следовательно,
отличается от него... должно
мыслить только как нечто вообще =
X..." (А 104; Т. 3, 704). С другой
стороны, этот X есть нечто
сопротивляющееся тому, чтобы наше
познание было произвольным. Иначе
говоря, предмет есть нечто
противоположное хаосу, и в этом
заключается момент необходимости
в отношении познания к предмету.
Отсюда Кант делает вывод, что
"единство, которое предмет делает
необходимым, может быть лишь

формальным единством сознания в синтезе многообразного представлений" (А 105; Т. 3, 704). Многообразное уже связано в созерцании, и синтез рекогниции вносит в эту связь единство правила. Здесь Кант считает необходимым подчеркнуть, что рекогниция неразрывно связана с воспроизведением: "Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом... Но правилом созерцаний это может быть только в силу того, что оно представляет в данных явлениях необходимое воспроизведение их многообразного, следовательно, синтетическое

единство в осознании их" (А 106; Т. 3, 705). То что синтез рекогниции присутствует в двух первых синтезах, означает, что отношение к предметности как законосообразной имеет место и в синтезе схватывания (аппрегензии), и в синтезе воспроизведения.

Рекогниция есть предметное удостоверение многообразного, многообразное признается существующим по правилам, т. е. законосообразным. В то же время рекогниция есть удостоверение сознания в законосообразной предметности, сознание

удостоверяет свое единство в схватывании и воспроизведении многообразного, или признает себя тождественным в каждом конкретном отношении к предметности. Здесь сознание достигает понятийного Уровня, ибо определения отношения сознания к предметности<16> суть не что иное, как категории. Рекогниция в понятии есть, собственно говоря, основа различия субъекта и объекта в познании, поскольку рекогниция есть выделение двух необходимых полюсов - единства сознания и "связи представлении согласно законам". Рекогниция в понятии

может быть также названа схватыванием или постижением в понятии, однако в отличие от схватывания в созерцании понятие[2] "объединяет в одно представление многообразное, постепенно (nach und nach) даваемое в созерцании, а затем там же воспроизведенное" (Л 103; Т. 3, 704). Необходимое объединение многообразного в одно представление указывает на трансцендентальное условие, которое "есть не что иное, как трансцендентальная апперцепция" (Л 106-107; Т. 3, 705).

Существенным отличием первого издания, где акцент был сделан Кантом на субъективной дедукции, является то, что Кант постепенно приходит к необходимости трансцендентальной апперцепции, осуществляя реальное наблюдение за работой сознания. Во втором издании, где основные усилия Кант сосредоточивает на объективной дедукции, т. е. где основной проблемой становится предметное содержание сознания, трансцендентальная апперцепция сразу же вводится в трансцендентальной дедукции категорий как основа всякой связи

вообще и приобретает в большинстве интерпретаций статус не только самой фундаментальной, но и, по существу, единственной структуры познающего сознания[3].

Рассмотрение трансцендентальной апперцепции вне синтезов схватывания и воспроизведения есть не что иное, как дуализм рассудка и чувственности, который в полной мере может быть приписан Канту только при ориентации на второе издание. Изоляция трансцендентальной апперцепции в объективной дедукции приводит к тому, что на второй план отходит

основная, согласно Канту, проблема познания: как возможны синтетические суждения a priori. Поскольку трансцендентальная апперцепция не есть искомый посредник всех синтетических суждений, она не может быть единственной структурой, лежащей в основе творческой активности сознания.

Иначе говоря, трансцендентальная апперцепция необходима, но не достаточна для решения проблемы возникновения нового знания.

Такое тривиальное заключение ведет к нетривиальному, на наш взгляд, следствию о необходимости субъективной дедукции для решения этой проблемы. Речь идет не о том, чтобы открыть<17> причину творчества, но о том, чтобы в описании работы сознания указать на слой в сознании, который представлял бы субъективную необходимость творчества, вынужденность творческой активности в познании. У Канта этот слой- продуктивный синтез воображения.

"Таким образом, рассмотрение
"познавательной способности" в
"Критике чистого разума"
принципиально не сводится к
предохранению познания от
заблуждений, т. е. к критике. В
основе теории познания Канта лежит
определенное понимание сознания,
которое эксплицируется в виде
очерка о взаимопроникновении трех
видов синтеза и о необходимости
продуктивного синтеза, лежащего в
их основе.

Этот очерк - одно из следствий того,
что Кант отказывается, с одной

стороны, от натурализма, т. е. от рассмотрения процесса познания как обусловленного природой, а с другой стороны, от априоризма предшествующего рационализма с его явным или неявным допущением актуальной бесконечности знания. Кант не принимает воззрений философии XVI-XVII вв., согласно которым природа - это книга, уже написанная божественным интеллектом (по Галилею, в частности, на языке математики), и задача состоит в том, чтобы прочесть ее. Согласно Канту, человек сам пишет эту книгу, и

главным орудием его является продуктивное воображение.

Время в субъективной дедукции есть средство описания синтезов и, следовательно, средство измерения глубины сознания. Парадокс состоит в том, что само средство описания оказывается наиболее фундаментальным слоем описываемого "предмета", т. е. сознания. Сознание, однако, нельзя назвать даже предметом особого рода, оно - квазипредмет, описание которого воссоздает или актуализирует то, что намечалось описать. Иначе говоря, описание

какого-либо "свойства" сознания подразумевает уже его осуществление, а средствами описания сознания могут быть только существенные его характеристики. Кант впервые осуществил процедуру темпорального описания синтезов сознания, полагая время в качестве фундаментального слоя сознания и подтверждая это в описании.

"Откуда бы ни происходили наши представления, - пишет Кант,-... они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши познания в конце концов

подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором они в целом должны быть упорядочены, связаны и соотнесены" (А 98-99; Т. 3, 701). "Это общее замечание,- указывает Кант,- должно быть положено в основу при дальнейшем изложении" (там же).

Синтез схватывания Кант раскрывает как единство последовательности: созерцание возможно благодаря различию времени в следовании впечатлений друг за другом. Созерцание возможно благодаря тому, что многообразное

просматривается или обозре-
<18>вается как последовательность
впечатлений. Последовательность,
таким образом, для Канта - одно из
различий времени, которое
представляет собой последнюю
отсылку в объяснении возможности
созерцания или восприятия. В
дальнейшем Гуссерль поставит
вопрос о возможности сознания
последовательности и речь пойдет
уже об объяснении возможности
восприятия самой
последовательности с помощью
более тонких временных структур.

Вторая необходимая сторона синтеза аппрегензии заключается в том, чтобы собрать многообразное вместе, т. е. как содержащееся в одном представлении. Это уже действие синтеза рекогниции, необходимо присутствующего в синтезе схватывания, который придает последовательности просмотра (Durchlaufen) многообразного предметный характер. В отношении времени это означает: схватить последовательность в моментальном временном срезе, представить моменты последовательности в качестве одновременно

существующих.

Синтез воспроизведения также рассматривается Кантом как схватывание одновременности и последовательности в воображении, т. е. без непосредственного присутствия предмета. Описание синтеза воображения вводится Кантом на временном языке: "... Представления, часто (курсив мой.- В. М.) следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются (vergesellschaften)..." (А 100; Т. 3, 702). Таким образом, ассоциация, или "обобществление"

представлений, становится возможной благодаря частоте (временная характеристика) их появления в сознании.

Одновременность и последовательность характеризуют здесь уже не единство впечатлений в созерцании, но возможность воспроизвести определенный порядок следования одних и тех же представлений.

Иначе говоря, если в описании первого синтеза речь идет об идентификации многообразного как предмета созерцания, то в описании второго синтеза говорится об

идентификации представлений,
которая позволяет воспроизводить
ранее воспринятые предметы.
Одновременность и
последовательность в первых двух
синтезах находятся как бы на разных
уровнях, хотя у Канта нет четкого
отличия этих уровней, поскольку это
не входило в его задачу.

Проблема возможности схватывания
в сознании самой
последовательности и
одновременности, т. е. проблема
возможности схватывания самих
временных различий, привела
Гуссерля к необходимости по-

другому различать временные структуры восприятия и памяти. Гуссерль сделал акцент не на рассмотрении предметности восприятия, а на его временности, темпоральной протяжности. Гуссерль подчеркивал невозможность единичного восприятия (понятие горизонта) и в качестве предмета феноменологического описания рассматривал "поток" восприятий, оформленный структурой "ретенция-теперь-протенция".

Если у Канта восприятие "собирает" из впечатлений пред-<19>ставление,

а память "собирает" из представлений ассоциацию, то у Гуссерля структура памяти формально тождественна структуре восприятия, т. е. структуре первичных временных фаз. Указанное различие обусловлено, конечно, разными исходными проблемами, и в частности тем, что Кант рассматривает память как воспроизведение в сознании тех же самых предметов, но уже без их присутствия, а Гуссерль рассматривает возможность воспроизведения переживания восприятия, т. е. того контекста, в

который восприятие было первоначально погружено.

Однако сравнение, которое предвосхищает рассмотрение гуссерлевского учения о времени, позволяет сделать весьма существенный вывод: Гуссерль в отличие от Канта говорит о времени на языке времени, т. е. рассматривает возможность схватывания временных различий на языке первичных временных фаз - "ретенции-теперь-протенции". Кант говорит о синтезах схватывания в созерцании и воспроизведении в воображении на языке времени, но говоря о самом

времени, Кант не использует временной язык и определяет время функционально - по той роли, которую время играет в структуре познавательной способности. Иначе говоря, Кант замыкает круг "слишком рано", рассматривая соединение чувственности и рассудка как временные синтезы, а время - как посредник чувственности и рассудка.

Рассматривает ли Кант синтез рекогниции в понятии как временной синтез? Форма таким образом поставленного вопроса предусматривает отрицательный или положительный ответ. Первый дают

неокантианцы, второй - Хайдеггер. Однако этот спор вызван некорректной постановкой вопроса, которая неявно содержит в себе допущение самостоятельного существования синтеза рекогниции [4].

Синтез рекогниции в понятии выделяется, как известно, Кантом в качестве одного из трех синтезов, но они не есть синтезы одного уровня. Синтезы восприятия и воображения - это синтезы, самостоятельность которых констатируется эмпирически. Другими словами, существует принципиальная

возможность отделить в
"эмпирическом сознании"
восприятие от памяти, память от
воображения и т. д. Критерием
самостоятельности, таким образом,
является эмпирическая
осуществимость того или иного
синтеза. Синтез рекогниции не есть
один из синтезов наряду с
восприятием, памятью и
воображением, он участвует в
построении каждого из эмпирически
осуществимых синтезов и придает
им предметный характер. Благодаря
синтезу рекогниции в понятии
восприятие и воображение получают
статус познания. Рекогниция в

понятии радикально отличается от гегелевского познания в понятиях. Описание синтеза рекогниции раскрывает<20> принципиальную несамостоятельность понятия в познании: понятие придает единство схватыванию в восприятии и воспроизведению в воображении. Синтез рекогниции, или трансцендентальная апперцепция, есть, таким образом, неустранимый элемент в субъективной дедукции категорий. Во втором издании Кант сделал этот элемент главным и, по существу, единственным в дедукции категорий, и это дало возможность, реализованную неокантианцами,

истолковывать трансцендентальную апперцепцию как вневременное чистое мышление, понимая чистое мышление скорее по-гегелевски. Ошибочность такой интерпретации заключается в том, что трансцендентальная апперцепция рассматривается в ней как логическая структура, а синтетическое единство апперцепции понимается как основа творческой силы логического мышления. Одной из причин такой субстантивации апперцепции было то, что вне поля зрения неокантианцев оказался способ, каким Кант вводит в рассмотрение

трансцендентальную апперцепцию в первое издание. Кант начинает рассмотрение синтеза рекогниции в понятии, описывая синтез воспроизведения: "Без сознания, что то, что мы мыслим, есть именно то, что мы мыслили в мгновение до этого, всякое воспроизведение в ряду представлений было бы тщетным" (A 103; Т. 3, 703)[5]. Синтез рекогниции раскрывается Кантом как необходимое условие синтеза воспроизведения, который неразрывно связан с синтезом схватывания и в свою очередь является необходимым условием возможности последнего.

Субстантивация трансцендентальной апперцепции является результатом того, что в неокантианстве этот термин употребляется в несколько ином, чем у Канта, контексте. У Канта речь идет о возможности опыта, исходным моментом которого является именно синтез схватывания в созерцании, который, согласно Канту, "составляет трансцендентальную основу возможности всех познаний вообще (не только эмпирических, но также чистых *a priori*)..." (А 102; Т. 3, 703). Трансцендентальная апперцепция не есть, таким образом, чистое мышление, развивающееся

независимо от чувственного опыта.
Она есть независимое от опыта
условие возможности созерцания и
условие возможности
воспроизведения созерцаний.

Таким образом, синтез схватывания
предусматривает возможность
воспроизвести схватывание,
воспроизведение предусматривает
тождество воспроизводимого с
самим собой. Тождество в
созерцании делает возможным
представление о предметах,
тождество в воспроизведении
"создает из всех возможных явлений,
могущих находиться вместе в одном

опыте, связь этих представлений согласно законам" (А 108; Т. 3, 706). Предмет-<21>ность и законосообразность представлений означает в субъективном отношении необходимость логической формы всякого познания. Однако именно рассмотрение трансцендентальной апперцепции как тождества в созерцании и воспроизведении говорит о том, что логическая форма есть необходимый, но недостаточный и даже не высший принцип познания. Неразрывная связь трех синтезов конкретно раскрывает мысль Канта о невозможности чисто интеллектуального познания.

Рассмотрение взаимосвязи синтезов доказывает, что выделение функций чувственности и рассудка в познании имеет целью не отделение их друг от друга, но преодоление их обособленности.

Вопрос, является ли синтез рекогниции в понятии временным, или, иначе говоря, обладает ли трансцендентальная апперцепция темпоральными характеристиками, должен быть переформулирован следующим образом: характеризует ли синтез рекогниции сознание как темпорально организованное?

Утвердительный ответ на этот вопрос очевиден: трансцендентальная апперцепция участвует, во-первых, в осуществлении созерцания, придавая единство последовательности впечатлений, а во-вторых, в осуществлении воспроизведения, придавая не только тождество воспроизводимым представлениям, но и закономерный характер последовательности представлений. Иными словами, если время, по Канту, есть упорядочение представлений, то апперцепция есть необходимый компонент этого упорядочения. Это опять-таки

означает не темпоральность апперцепции, но прежде всего то, что время есть конкретное единство чувственных созерцаний и рассудочных понятий, причем ни первые, ни вторые не существуют в познании обособленно.

В трансцендентальной дедукции категорий (в том виде, в котором она представлена в первом издании) Кант исследует условия возможности действительного опыта, т. е. приводит описание необходимых характеристик эмпирически осуществляемых восприятия и воспроизведения. Эти необходимые

характеристики выявляются как темпоральные. Кант не описывает какое-либо определенное восприятие, но описание темпоральных характеристик восприятия и воспроизведения есть результат рефлексии на определенные единичные восприятия (и воспроизведения) или на их комплексы. Синтез рекогниции, или трансцендентальная апперцепция, также вводится в рассмотрение, как мы уже показали, через описание темпоральных характеристик опыта. Кант вводит чистую апперцепцию как необходимую функцию сознания в

последовательности представлений:
"Я мыслю должно быть способно
сопровождать все мои
представления..." (В 131; Т. 3, 191).
Чистая апперцепция сопровождает
представления, и если синтез
присоединяет одно представление к
другому, то единство синтеза, или
правило, благодаря которому
последовательность представлений
предстает законосообразной, а
последовательность впечатлений
обретает предметные контуры,
составляет<22> противоположную
последовательности, но
необходимую темпоральную

характеристику сознания -
одновременность.

Правило есть не что иное, как удержание определенных представлений, синтетически присоединяющихся друг к другу, в качестве существующих "всегда вместе", т. е. одновременно. Иначе говоря, правило есть закрепление определенных последовательностей представлений в устойчивые формы, в которых представления существуют одновременно. В этом смысле правило, по которому мы рисуем треугольник, есть закрепление синтеза представлений при

построении треугольника в форме
треугольника, где последовательные
при построении представления
существуют одновременно.

Субъективным коррелятом
предметности представлений, т. е.
закреплением представлений в
определенные воспроизводимые
формы является необходимость
отнесения всех представлений к
одному и тому же сознанию
представляющего. Другими словами,
предметность представлений имеет
своим коррелятом "Я мыслю".
Взаимосвязь синтезов восприятия,
воспроизведения и рекогниции

показывает, что "Я" у Канта не представляет собой субстанции, полагаемой в качестве основы сознания. "Я" или "Я мыслю" вводится Кантом только на определенном уровне рассмотрения возможности опыта. "Я" возникает как необходимый коррелят предметности, как необходимый коррелят устойчивых форм в понятийном синтезе. В отношении "Я" верно то же самое, что и в отношении его объективного коррелята - трансцендентальной апперцепции: "Я" не есть ни темпоральная, ни внетемпоральная структура, однако "Я" есть

необходимое условие
темпоральности сознания.

Описание сознания как
взаимопроникновения трех синтезов
есть результат осуществления
Кантом реальной рефлексии на
реальную деятельность сознания.
Это говорит о том, что у Канта нет
противопоставления
трансцендентального и
эмпирического. Было бы
заблуждением считать, что
трансцендентальная философия
исследует нечто независимое от
опыта или априорное.

Только с точки зрения
трансцендентального, возможно, по
Канту, противопоставление
априорного и эмпирического.
Трансцендентальное познание
рассматривает возможность
априорного познания и тем самым
возможность эмпирического
познания, поскольку априорное
оказывается формой опыта и тем
самым необходимо для опыта.

Предметом трансцендентального
познания является единство
априорного и эмпирического, т. е.
процесс познания, который
начинается с опыта, постоянно

соотнесен с опытом, но который к опыту не сводится. Целью трансцендентального познания является отделение формы опыта от его содержания, что, собственно говоря, доказывает, согласно Канту, существование априорных условий возможного опыта и тем самым несводимость познания к опыту.<23>

[1] В дальнейшем эти термины мы будем употреблять как синонимы.

[2] Кант указывает, что само слово понятие (Begriff) могло бы дать повод к признанию необходимости

осознания единства синтеза
воспроизведения, а значит, и
созерцания.

[3] Кант лишь вскользь упоминает во
втором издании о синтезе
аппрегензии (В 160; Т. 3, 210); синтез
воспроизведения вообще не
рассматривается.

[4] Синтез рекогниции в том виде,
как он представлен в
сформулированном вопросе, есть
сущность, аналогичная "нынешнему
королю Франции" у Рассела.

[5] Речь идет не о том, что воспроизведение было бы бесполезным, как это дано в русском переводе, но о том, что оно невозможно без сознания тождества воспроизводимых в последовательности представлений.

§ 3. ВРЕМЯ И РЕФЛЕКСИЯ.

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ПЕРВЫМ И
ВТОРЫМ ИЗДАНИЯМИ "КРИТИКИ
ЧИСТОГО РАЗУМА"

Предмет, цели и выводы кантовского трансцендентализма неоднократно подвергались интерпретации.

Однако, насколько нам известно, средства осуществления трансцендентального познания еще не попадали в поле зрения исследователей кантовской философии. Как бы ни интерпретировалась кантовская философия, трансцендентализм понимается как умозрительная конструкция, схема взаимодействия чувственности, рассудка и разума, принципов их соединения и разграничения. При таком понимании кантовский

трансцендентализм предстает только как методологическая конструкция, т. е. как определенный ряд логически связанных принципов-результатов.

Рассмотрение взаимосвязи временных характеристик трех кантовских синтезов позволяет сделать вывод о том, что рефлексия как реальное наблюдение за реальными действиями сознания (восприятие, воспроизведение и т. п.) является центральной точкой трансцендентальной дедукции категорий, наиболее важной, согласно Канту, части исследования познавательной способности.

Кант дважды сетует на трудности дедукции категорий, и оба раза - в первом издании. На первый взгляд кажется, что в предисловии Кант пишет только о субъективных трудностях, отмечая, что дедукция чистых рассудочных понятий стоила ему "наибольшего труда" (А XVI; Т. 3, 78). Однако здесь же Кант оценивает задуманное им исследование как достаточно глубокое, и это указывает на объективный характер трудностей. В предварительном замечании к рассмотрению синтезов Кант пишет уже исключительно об объективных трудностях: "Дедукция

категорий связана с таким множеством трудностей и вынуждает так глубоко проникать в первые основания возможности нашего познания..." (А 98; Т. 3, 701).

Кант фиксирует неизбежные трудности в исследовании познавательной способности, но это не те трудности, которые встретились ему как человеку, обладающему определенными психологическими особенностями, а другому, скажем, более талантливому или удачливому исследователю могут и не встретиться. Речь идет о трудностях, на которые

наталкивается философская рефлексия при наблюдении за неразложимыми в анализе действиями сознания, такими, как единство последовательности и одновременности в восприятии и воспроизведении.

Такого рода "трудности" есть признак того, что философская рефлексия выходит за пределы метода, подражающего естествознанию. Субъективные источники познания (чувство, воображение и апперцепция) Кант рассматривает сначала в эмпирическом аспекте, описывая

синтезы, а затем уже делает "трансцендентальные допущения" о существовании соответствующих априор-^{<24>}ных синтезов. В описании синтезов исследование наталкивается на такой слой сознания, который полностью соответствует способу описания.

Более того, слой сознания, на который наталкивается рефлексия, а именно, первичные темпоральные отношения (последовательность и одновременность), предопределяет способ своего описания.

Последовательность не может быть описана иначе как

последовательность,
одновременность - как
одновременность. Это первичные
структуры сознания, которые
являются как предметом, так и
средством описания. Способ
описания сознания приходит в
соприкосновение с таким слоем
сознания, который, с одной стороны,
выявляется только в описании, а с
другой стороны, не только не зависит
от способа описания, но и
навязывает единственно возможный,
темпоральный способ. Иначе говоря,
описание темпоральных
характеристик восприятия,
воспроизведения и предметности

сознания (рекогниции) не есть лишь один из возможных способов описания сознания. Кант показывает необходимость описания единства последовательности и одновременности при описании синтезов, понятых как субъективные источники познания. Описание сознания приходит в соприкосновение с реальной, независимой от способа описания работой сознания (спонтанность сознания), но эта реальность становится реальностью для сознания только в описании и благодаря описанию. Сознание как предмет исследования существенно

отличается тем самым от предмета естествознания, в котором, согласно Канту, разум видит то, что первоначально в него вложил. Если рассудок предписывает законы природе, то рефлексия не предписывает законы сознанию, но выявляет и проясняет эти законы, выявляя и проясняя при этом свою собственную специфику.

Важно отметить, что Кант говорит лишь о подражании методу естествознания, поскольку эксперимент с объектами положений чистого разума невозможен, особенно когда они выходят за

пределы всякого опыта. Согласно Канту, необходимо подвергнуть испытанию разделение чистого априорного познания на два весьма разнородных элемента - познание вещей как явлений и самих вещей в себе. Если при этом разделении и, следовательно, двояком рассмотрении одних и тех же предметов, с одной стороны, как предметов чувств и рассудка для опыта, с другой стороны, как предметов, которые мы только мыслим и которые существуют только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума, имеет место согласие с

принципом чистого разума - идеей безусловного, а при рассмотрении лишь с одной точки зрения возникает противоречие разума с самим собой (безусловное нельзя мыслить без противоречия, если предположить, что приобретенное опытом знание соотнобразуется с вещами в себе), то эксперимент подтверждает правильность первоначального разделения (В XIX- В XXII; Т. 3, 88-91).

Таким образом, Кант применяет метод, подражающий естествознанию, прежде всего для того, чтобы убедиться в

правильности кардинального различения своей философии - между явлениями и вещами в себе. Однако при раскрытии структуры познавательной способности, имеющей дело с явлениями, на такой метод накладывается существенное ограничение: рефлексия может воспроизвести предполагаемые структуры сознания и тем самым подтвердить свои гипотезы, но сам характер этих гипотез, т. е. сам тип рефлексии, обусловлен определенными структурами сознания.

Выделение третьего уровня рефлексии - отнесения данных представлений к источникам познания указывает на необходимость элемента ретроспективности в трансцендентализме. Философская рефлексия не есть создание теоретических схем, проверяемых на опыте.

Рефлексия выявляет прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным

образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии.

Круг "рефлексия-сознание" принадлежит к существенным чертам кантовского трансцендентализма. Первичное понимание сознания для Канта - это продуктивное воображение и априорные синтезы. Основным предметом философской рефлексии является у Канта возможность синтетических суждений *a priori*.

Продуктивное воображение не зависит от рефлексии и определяет способ ее осуществления - рефлексия принимает форму трансцендентальной дедукции категорий, в ней чистая сила воображения раскрывается как "основная способность человеческой души, которая лежит в основе всего познания *a priori*" (А 124; Т. 3, 716). Таким образом, независимая от рефлексии сила воображения выявляет свои фундаментальные функции только в рефлексии.

Необходимым элементом круга "сознание-рефлексия" является

время. Собственно говоря, это есть круг "сознание-время-рефлексия". Все наши представления упорядочиваются благодаря форме внутреннего чувства, т. е. времени, и рефлексия направлена на описание сущностных возможностей этого упорядочения.

Третий уровень рефлексии - рассмотрение "амфиболии рефлексивных понятий" - подтверждает то, что время есть основное средство трансцендентальной рефлексии. Понятия материи и формы "лежат в основе всякой другой рефлексии, до

такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка" (А 266; Т. 3, 318). Кант указывает, по существу, что основной шаг, предохраняющий от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным состоит в выделении формы чувственности как первоначального условия всякого восприятия. <26>

Таким образом, исходным моментом философской рефлексии является, по Канту, отделение формы чувственности от ее материи, которое дает возможность поставить вопрос о форме опыта. Амфиболия

рефлексивных понятии
подтверждает, собственно говоря,
необходимость трансцендентальной
эстетики как исходного пункта
трансцендентальной философии.

Время не есть у Канта исходный
предмет исследования. Кант
отказывается от вопроса "Что такое
время?" и тем самым отказывается от
непосредственного ответа на этот
вопрос. Однако при постановке и
решении проблем возможности
опыта и возможности синтетических
суждений а priori именно время
становится основным предметом
рефлексивного описания. Хотя

"Критика чистого разума" не трактат о времени, исследование познавательной способности приводит Канта к необходимости не только придать времени ключевые функции (формы чувственности и трансцендентальной схемы), но и сделать предметом описания временные характеристики взаимной необходимости синтезов восприятия, воспроизведения и рекогниции.

Трудности, с которыми столкнулся Кант в дедукции категорий, не субъективные, или психологические. Трудности понимания, о которых Кант предупреждал читателя, также

не сводятся к риторическому приему. Кант зафиксировал здесь, по существу, отличие философских затруднений от естественнонаучных. Трудности, которые ощутил Кант, связаны с попыткой систематизации результатов исследования, которые не были получены методом экспериментального естествознания (в кантовском понимании последнего). Иначе говоря, эти трудности связаны с систематизацией того, что разум не вложил в предмет заранее. Это трудности не теоретического характера, но специфически философские трудности [1].

Рефлексия в описании темпоральных характеристик сознания наталкивается на свой собственный предел и тем самым выявляет характеристики сознания, независимые от заранее принятых в отношении сознания схем. Эта независимость не является безусловной и представляет собой, как мы уже показали, не редуцируемое к другим звено в круге "рефлексия-время-сознание". Здесь, однако, существенно подчеркнуть другое: описание временных характеристик сознания, выделение ключевых функций времени в познавательной способности,

сближение времени с продуктивным воображением не столько подкрепляет, сколько разрушает первично принятую схему разделения познавательной способности на чувственность и рассудок. Принимая это разделение в качестве исходного момента рассмотрения познания, Кант затем показывает, что в познании их нет как таковых.

Изменения, которые внес Кант во второе издание "Критики чистого разума", касаются в основном "трансцендентальной де-[27](#)дукции категорий". Кант делает здесь акцент

на объективной дедукции;
единственной проблемой дедукции
становится предметность категорий.
Трансцендентальная рефлексия
превращается в методологическую
конструкцию, стержнем которой
становится трансцендентальная
апперцепция. Каково происхождение
этой конструкции?

Очевидно, что дедукция, как она
представлена во втором издании, не
имеет самостоятельного
рефлексивного источника, т. е. не
возникает в результате рефлексии на
определенные способы
эмпирических действий сознания.

Источником дедукции во втором издании являются результаты дедукции первого издания, добытые посредством реальной рефлексии. Дедукция второго издания есть систематизация дедукции первого издания, в которой полностью элиминировано изложение реального рефлексивного наблюдения. Во втором издании Кант максимально приближает способ осуществления дедукции к экспериментальному методу естествознания. Основой кантовских рассуждений становится понятие связи, которую мы привносим в предмет.

Изменяются ли кардинально функции времени и воображения, претерпевает ли кардинальное изменение учение Канта в целом?

Время и воображение сохраняют центральное место в трансцендентальной философии и во втором издании. Однако структурные изменения, которые произвел Кант, исключили из рассмотрения взаимосвязь восприятия, воспроизведения, апперцепции и воображения. Самым существенным моментом здесь является изъятие репродуктивной способности

воображения из числа трансцендентальных способностей души. Во втором издании синтез репродуктивной способности воображения Кант относит не к трансцендентальной философии, а к психологии (В 152; Т. 3, 205). Не продуктивное, но репродуктивное воображение теряет свои функции при отказе от субъективной стороны дедукции. В первом издании Кантом была предпринята попытка выявить конститутивную, "созидающую" функцию рефлексии. Синтез воспроизведения в воображении содержит в себе не только и не столько возможность

ретроспективного воспроизведения опыта, сколько возможность его дальнейшего осуществления. Во втором издании рефлексия утрачивает свои конститутивные свойства - возможность следовать за созданием новых горизонтов опыта. Рефлексия превращается в статичную методологическую конструкцию именно потому, что Кант убирает звено, связывавшее восприятие и апперцепцию,- звено, благодаря которому опыт раскрывался как воспроизводимый и воспроизводящийся, т. е. как темпорально протяженный.

Во втором издании Кант подчеркивает объективную сторону дедукции. При этом он вынужден исходить не из трех субъективных источников познания (чувство, воображение и апперцепция), но из двух необходимых начал или элементов познания - <28> чувственности и рассудка. Если результатом субъективной дедукции явилось взаимопроникновение синтезов восприятия, воспроизведения и рекогниции на основе синтеза продуктивного воображения, то результатом объективной дедукции явилось конкретное единство чувственности

и рассудка, которое воплотилось
опять-таки в трансцендентальном
синтезе воображения. Иначе говоря,
если в субъективной дедукции
воображение есть исходный пункт
рефлексии (как репродуктивный
синтез и как продуктивный синтез,
лежащий в основе всех трех
синтезов), то в объективной
дедукции воображение есть
результат построения системы
абстракций, смыкающих
чувственность и рассудок. Акцент на
рассмотрении объективной дедукции
способствовал тому, что
трансцендентальная эстетика и
трансцендентальная аналитика

превратились в последовательно разворачиваемую систему абстракций, конечной целью которой является смыкание в конкретном единстве выделенных исходных моментов.

В § 10, который не претерпел изменений во втором издании, Кант пишет: "Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие силы воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без которой мы не имели бы никакого познания, хотя мы редко осознаем ее. Однако задача привести этот синтез

к понятиям есть функция, которая подобает рассудку, лишь благодаря чему он добывает нам познание в собственном смысле слова" (А 78; Т. 3, 173).

Из приведенной цитаты ясно, что Кант различает здесь силу воображения и функцию рассудка, которая в дальнейшем примет название апперцепции. В первом издании Кант говорит о том, что чистая апперцепция дает принцип синтетического единства многообразного во всех возможных созерцаниях, но это синтетическое единство предполагает синтез или

заклучает его в себе.

"Следовательно,- пишет Кант,- принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза силы воображения до апперцепции есть основание возможности всякого познания, особенно опыта" (А 118; Т. 3, 712).

В объективной дедукции второго издания Кант сразу же вводит понятие синтетического единства апперцепции, своеобразный гибрид продуктивного синтеза воображения и единства апперцепции. Синтез эксплицируется Кантом только как привнесение связи в многообразное

созерцаний. Сила воображения подразумевается, но не рассматривается как основа единства апперцепции. Логика объективной дедукции не позволяет Канту выделять воображение в качестве самостоятельного источника познания. Уже не воображение связывает рассудок и чувственность, как в первом издании (А 124-125; Т. 3, 716), но рассудок принимает название синтеза воображения. Единство чувственности и рассудка доказывается не при помощи рефлексивного наблюдения взаимопроникновения трех синтезов, но при помощи принятия новых

обозначений. Иначе говоря, единство <29> чувственности и рассудка доказывается не посредством реально осуществляемого круга "рефлексия-время-сознание", но посредством вербального круга. Кант пишет: "Он (рассудок.-В. М.), под именем трансцендентального синтеза силы воображения оказывает на пассивный субъект, способностью которого он является, такое действие, о чем мы с полным правом говорим, что вследствие этого аффицируется внутреннее чувство" (5 153- 154; Т. 3, 206). Круг совершается чисто терминологически: имеет место пассивный субъект, т. е. субъект,

взятый абстрактно, вне познания; рассудок есть одна из способностей этого субъекта (Кант иногда вообще отождествляет рассудок со способностью познания); в процессе познания рассудок должен вступить во взаимодействие с чувственностью, т. е. аффицировать внутреннее чувство, привнести в него связь, придать смысл многообразию чувственных созерцаний, создать смысловой образ; такое действие рассудка на пассивный субъект, т. е. на чувственность, которая является другой его способностью, называется трансцендентальным синтезом воображения.

Результаты субъективной дедукции первого издания и результаты объективной дедукции второго издания совпадают, как мы видим, в отношении синтеза воображения как основной функции познавательной способности. Однако способы достижения одного и того же результата весьма различны, и это изменяет проблемную ситуацию в трансцендентальной философии Канта.

Как возможно, однако, при анализе сознания отделение результата от способа его получения?

Дело в том, что способ, по существу, один: это рефлексивное исследование взаимопроникновения трех синтезов. Другой способ установления синтеза воображения в качестве конкретного единства чувственности и рассудка есть способ изложения и систематизации рефлексивного наблюдения. Существенной особенностью этой систематизации является то, что она не включает в себя синтез воспроизведения, который является необходимым элементом как сознания, так и рефлексии. Тем самым систематизация объективной дедукции превращается в жесткий

методологический каркас, в то время как в систематизации субъективной дедукции рефлексивное наблюдение сохраняет свое присутствие.

Однако и в объективной дедукции второго издания сохраняются следы рефлексии, раскрытой в первом издании: "Мы не можем мыслить линию без того, чтобы не провести ее мысленно... и даже время мы не можем представить без того, чтобы при проведении прямой линии (которая должна быть внешним образным представлением времени) не обратить внимание на действие синтеза многообразного, благодаря

которому мы последовательно определяем внутреннее чувство и благодаря которому мы обращаем внимание на последовательность этого определения в том же самом [внутреннем чувстве]. Движение как действие субъекта (не как определение объекта)... вначале порождает <30> даже понятие последовательности" (В 154-155; Т. 3, 206-207). И хотя здесь Кант делает вывод, что рассудок создает связь многообразного, воздействуя на внутреннее чувство, т. е. в определенном смысле противопоставляет их, он ведет описание на уровне субъективной

дедукции, где такого
противопоставления нет Говоря о
возможности наглядного
представления времени, Кант
описывает "движение субъекта"
посредством последовательности -
мы последовательно определяем
внутреннее чувство - и тем самым
замыкает круг, ибо
последовательность есть одна из
модификаций формы внутреннего
чувства, т. е. времени. Изначальное
порождение действием субъекта
понятия последовательности
означает, что последовательность как
средство описания имеет своим
источником последовательность как

первичную форму внутреннего чувства.

Необходимость явного (первое издание) и неявного (второе издание) присутствия субъективной дедукции подтверждается тем, что "Аналитика оснований" и особенно учение о схематизме является естественным продолжением субъективной дедукции первого издания. Это свидетельствует о том, что объективная дедукция невозможна без субъективной дедукции, или, иначе говоря, критика как ограничение сферы познания невозможна без того, чтобы

первичное понимание сознания не эксплицировалось бы в рефлексии.

[1] Различие между философскими и научными затруднениями рассматривал Л. Витгенштенн.

§ 4. ВРЕМЯ И СОЗНАНИЕ. ЕДИНСТВО ОСНОВНЫХ ФУНКЦИЙ ВРЕМЕНИ

В учении о схематизме сохраняется главное направление кантовской мысли, содержащейся в субъективной дедукции первого издания. Если в последней сознание

рассматривалось как система взаимосвязанных фундаментальных синтезов, то в схематизме категориальное познание или более определенно - естественнонаучное познание рассматривается Кантом как система темпоральных синтезов.

Функционирование категорий в познании Кант раскрывает как временные схемы. Речь идет у Канта не о том, что в познании имеет место ряд категорий, схемы которых есть применение категорий к предметам. Вне ограничивающего условия чувственности, т. е. без схем, категориям остается, по Канту,

"только логическое значение
исключительно единства
представлений, которые, однако, не
имеют никакого предмета и,
следовательно, значения, которое
могло бы дать понятие об объекте"
(А 147; Т. 3, 227). В познании
категории суть не что иное, как
схемы, а схемы - "включения"
категорий в познание.

Язык, на котором Кант перечисляет
схемы, "согласно порядку категорий",
является субстанциалистским. Кант
пишет о схеме количества, о схеме
субстанции и т. д. Такой язык
ориентирует <31> на то, чтобы

понимать схему и категорию как разные вещи. Однако кантовское разъяснение схем категорий показывает, что это не так. Схема категории - это функционирование категории в процессе познания. Покажем это на примере. "Схема действительности есть существование в определенное время",-пишет Кант (А 145; Т. 3, 225). Это означает, что в познании категория действительности функционирует как схватывание или понимание того, что предмет существует в определенное время. Но и в этой формулировке присутствует еще остаток субстанциализма,

который можно убрать следующим образом: схватывание того, что предмет существует в определенное время, мы называем действительностью этого предмета. Аналогичным образом, схватывание того, что имеет место последовательность многообразного, подчиненная правилу, мы называем каузальностью; или схватывание того, что предмет существует во всякое время, мы называем необходимостью предмета.

Описание функционирования каждой категории (описание схем) осуществляется Кантом так же, как и

описание трех синтезов: спонтанная деятельность рассудка (категории суть синтезы!) раскрывается при помощи первичных временных определений.

Кант дает темпоральные характеристики не только каждой категории, но и группам категорий: схема количества есть порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета; схема качества есть синтез ощущения (восприятия) с представлением времени, т. е. наполнение времени; схема отношения - это соотношение

восприятий между собой в любое время (т. е. по правилу временного определения); схема модальности - само время как коррелят определения предмета, принадлежит ли он и каким образом ко времени.

Из этого перечисления видно, что наиболее фундаментальным временным определением является для Канта последовательность, благодаря которой синтезируется само время и становится возможным его наполнение, т. е. схема качества. Схема качества раскрывается уже как единство последовательности и одновременности; по существу, схема

качества у Канта аналогична гуссерлевской "поперечной интенциональности", поскольку здесь речь идет об идентификации определенного восприятия во временном ряду.

Схема отношения в свою очередь зависит от схемы качества, поскольку субстанция (первая категория в группе отношения) определяется как постоянность реального во времени, т. е. постоянность определенного наполнения времени. Схема причинности определяется как реальное, за которым следует нечто

другое, а схема взаимодействия как "взаимная причинность" неявно содержит понятие реального. В целом схема отношения есть также единство последовательности и одновременности, однако Функция одновременности выдвигается здесь на первый план,<32> ибо речь идет об установлении различных типов упорядоченности восприятия "во всякое время".

Категория субстанции как постоянство реального во времени есть коррелят самого времени, которое, по Канту, есть неизменное и пребывающее. "Проходит не время, а

существование изменчивого во времени", -замечает Кант (А 144; Т. 3, 225). Согласно Канту, только на основе субстанции можно определить последовательность и одновременность явлений по времени. Это означает, что если количество есть синтез времени как последовательности, а качество требует добавления одновременности, то субстанция дает представление о времени как о полноправном единстве последовательности и одновременности. Время неизменно в том смысле, что неизменно единство фундаментальных

временных характеристик - последовательности и одновременности, которое определяют все виды существования (Dasein), "проходящего во времени". Схема субстанции, согласно Канту, есть представление реального как субстрата эмпирического временного определения. Иными словами, реальное есть первичный слой, или первичный материал, с которым оперирует эмпирическое временное определение. Речь идет у Канта не о том, чтобы эмпирически определить время, но об определении упорядоченности реального согласно временному определению.

Причинность определяется как реальное, за которым следует нечто другое; взаимодействие - как взаимная причинность.

Субстанция и время (время как единство последовательности и одновременности) - корреляты, и это означает, что субстанция не есть у Канта нечто вневременное, а с другой стороны, время не есть нечто релятивное, возникающее и исчезающее в зависимости от того или иного объекта.

Схема субстанции наиболее отчетливо показывает, что все схемы у Канта есть движение в круге: с одной стороны, время характеризуется посредством субстанции - как неизменное и сохраняющееся, но с другой стороны, постоянность реального во времени уже подразумевает неизменные характеристики времени - последовательность и одновременность. Схема модальности также есть круг, поскольку схемы модальности и ее категорий содержат и делают представимым само время как коррелируют определения предмета, а

именно, является ли предмет временным (принадлежит ли он времени) и каким способом предмет "подключается" к времени (в какое-либо время - возможность, в определенное время - действительность, во всякое время - необходимость). Круг здесь заключается в том, что "само время" содержит в себе различия ("когда-либо", "тогда-то", "всегда"), которые являются модальными характеристиками предмета, и наоборот, выделение указанных временных различий уже подразумевает такие характеристики предмета, как возможность,

действительность, необходимость.

Наличие круга в раскрытии схем категорий показывает, что <33> в познании категории не имеют, согласно Канту, какого-либо другого содержания, кроме определенных временных отношений. "Схемы суть не что иное, как временные определения *a priori* согласно правилам, и последние соответствуют по порядку категорий временному ряду, временному содержанию, временному порядку и, наконец, временной совокупности в отношении всех возможных предметов" (А 145; Т. 3, 226).

Правила временных определений, таким образом, суть правила временного ряда, временного содержания, временного порядка и временной совокупности.

В учении о схематизме, как было показано выше, Кант использует ту же самую методологию, что и в субъективной дедукции первого издания: синтетическая деятельность рассудка раскрывается посредством временных характеристик. Однако в схематизме Кант достигает существенно нового результата: дело не только в том, что Кант дает временные

характеристики каждой категории, а не только трем фундаментальным синтезам сознания. В учении о схематизме Кант раскрывает самую глубокую функцию времени: придавать категориям значение. "...Схемы чистых понятий рассудка суть истинные и единственные условия, придающие этим понятиям отношение к объектам и тем самым значение..." (А 145-146; Т. 3, 226). Таким образом, схемы как продукты чистого воображения суть временные определения и тем самым носители значений. Если не различать смысл (Sinn) и значение (Bedeutung), то главную функцию времени можно

назвать смыслообразующей функцией.

Кантовский схематизм категорий свидетельствует о том, что попытки определить время через нечто другое не приводят к успеху, поскольку это другое оказывается уже подчиненным временному определению. Время, однако, не есть некоторое нейтральное по отношению к чувственности и рассудку бытие. Время есть необходимый посредник между ними, посредник, который соединяет в себе рассудочное (интеллектуальное) и чувственное.

Именно такова, по Канту, трансцендентальная схема или трансцендентальное временное определение.

Другим важным результатом кантовского учения о схематизме является установленная здесь необходимая связь между сознанием и языком.

Известно, что еще Гаман и Гердер критиковали Канта за то, что он не сделал язык предметом специального анализа. Известно также и то, что В. Гумбольдт, принимая кантовскую

точку зрения на процесс познания, указывал, что процесс формирования представления невозможен без помощи языка: "Деятельность органов чувств должна вступить в синтетическую связь с внутренним процессом деятельности духа; и лишь эта связь обуславливает возникновение представления, которое становится объектом, противопоставляясь субъективной силе, и, будучи заново воспринято в качестве такового, опять возвращается в сфе-³⁴ру субъекта. Все это может происходить только при помощи языка. С его помощью духовное стремление прокладывает

себе путь через уста во внешний мир, и затем, в результате этого стремления, воплощенного в слове, слово возвращается к уху говорящего. Таким образом, представление объективизируется, не отрываясь в то же время от субъекта, и весь этот процесс возможен только благодаря языку"[1]. Именно язык, согласно Гумбольдту, лежит в основе круга, который возвращает "духовное стремление" к себе самому.

Советский лингвист Г. В. Рамишвили справедливо отмечает, что в этих словах Гумбольдта воплотились две линии влияния: с одной стороны,

Канта, когда Гумбольдт говорит о "синтетической связи", а с другой стороны, Гамана и Гердера, когда Гумбольдт говорит об обязательном участии языка в преобразовании субъективного в объективное[2].

Означает ли это, однако, что Кант полностью игнорировал проблему языка в "Критике чистого разума"? Конечно, Кант не рассматривал язык как посредник синтетической связи; естественный язык (о котором речь идет у Гумбольдта) не был предметом кантовских размышлений, тем более Кант не наделял его самостоятельной

творческой силой. Эксплицитно вопрос о языке у Канта не стоит, но имплицитно он имеет место в рамках поставленного Кантом вопроса: "Как возможно чистое естествознание?"

Кант ставит вопрос противоположным образом: речь идет не о языке как средстве осуществления мышления, но о мышлении как средстве привести в движение язык[3]. Известное положение Канта о том, что рассудок есть способность составлять суждения, подтверждает это. Такой постановке вопроса соответствует

кантовское ограничение:
рассматривать суждения, в которых
выражается научное знание. Иначе
говоря, язык, который мышление
должно привести в движение, есть
язык теоретического естествознания,
каркасом которого является
кантовская таблица суждений.

Кант ставит в соответствие каждому
виду суждений определенное чистое
рассудочное понятие как
гносеологическую основу суждения,
а затем показывает возможность и
необходимость применение
категорий к явлениям. Тем самым
Кант показывает возможность

предметного воплощения чисто логических форм суждения. Поскольку схемы категорий суть временные определения, предметный язык, т. е. язык, в котором фиксируется связь явлений, есть язык временных определений. Язык при этом уже <35> не играет роль пассивного материала, из которого рассудок составляет суждения. Сущностная связь категорий, соответствующих формам суждений, с временем и воображением позволяет сделать вывод о сущностной связи языка и времени в познании. Время как посредник между рассудком и

чувственностью, время как носитель значений функционально сближается с языком, с помощью которого, как утверждал Гумбольдт, объективируется представление. Используя излюбленный кантовский способ выражения, можно сказать, что язык под названием времени объективирует представления, но не отрывает их от субъекта. Язык, так же как время, предстает у Канта то как пассивный материал, то как активный процесс. С одной стороны, язык предстает как таблица суждений, с другой стороны, терминологически Кант фиксирует активную роль языка в познании,

когда говорит о синтетических суждениях а priori.

Способность составлять суждения - исходная характеристика рассудка и исходный момент трансцендентальной логики. Конечной ее задачей является ответ на вопрос, как возможны синтетические суждения а priori. Для этого Кант предпринимает "расчленение самой способности рассудка", в ходе которого оказывается, что уже не рассудок составляет синтетические суждения а priori, но они возможны благодаря единству чувственности и рассудка -

времени. Именно время представляет собой опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений, именно время как форма внутреннего чувства (а оно содержит все наши представления!) есть то, благодаря чему мы можем "выйти из данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что мыслилось в нем" (Л 154; Т. 3, 232). Время есть, таким образом, основа предметности языка и мышления, основа единства их творческой силы, при этом время не есть субстанция, существующая вне мышления и языка.

Функции времени суть основные средства в осуществлении целей кантовского трансцендентализма: показать предметность независимых от опыта понятий и показать сущностные возможности производства нового знания, т. е. творчества.

Время выполняет смыслообразующую функцию в познании. Это не означает, что, следуя Канту, мы должны искать смысл времени; наоборот, экспликация любого смысла подразумевает описание данного

контекста во временных составляющих. При этом мы оговорили, что в этой формулировке не учитывается различие между смыслом и значением. Двойственная функция времени и функциональная близость времени и языка позволяют сделать попытку различить смысл и значение вне логических или лингвистических целей. Иначе говоря, различие проводится не в отношении логических или лингвистических объектов, например суждений, но в отношении сознания, различные функции которого раскрываются как функции времени. Речь идет, таким обра-^{<36>} зом, не о

смысле и значении суждений, но об их гносеологически коррелятах, или, говоря кантовским языком, об условиях возможности смысла и значения.

В данном контексте смысл можно определить как оформленное "чувственное данное". Суждение (или слово) имеет смысл, если ему, говоря кантовским языком, соответствует нечто в созерцании. Время, выполняя смыслообразующую функцию, выполняет тем самым предметную функцию. Значение в отличие от смысла указывает уже не только на

возможность смысловой оформленности предметности, но на предоформленность смысла, или на предоснову этой оформленности. Время как значение выполняет вторую свою функцию: время здесь уже основа возможности получения нового знания с помощью категорий.

У Канта значение понятий отождествляется с их отношением к объектам, т. е. значение связывается с эмпирическим применением категорий. Однако именно в эмпирическом применении категорий выявляется вторая фундаментальная роль времени,

поскольку основой эмпирического применения является продуктивное воображение.

Значение и смысл не существуют отдельно друг от друга, их различие есть коррелят неотделимых друг от друга функций времени и априоризма в целом. Значение и смысл не являются в данном контексте характеристиками суждений, они суть характеристики сознания, "силы" двух взаимозависимых, но все же различных функций сознания.

Время как основа возможности получения нового знания содержит в себе активный и пассивный моменты, т. е. расщепляется еще на два функциональных компонента. В своей активной ипостаси время сближается с продуктивным воображением, которое является основой связи трех временных синтезов; в своей пассивной ипостаси время предстает уже не только как вместилище впечатлений, но и как неисчерпаемый резервуар значений, актуализирующийся синтезом воспроизведения. Эта функция времени есть выражение одной из главных функций любого, в

том числе кантовского, априоризма: выявление необходимости традиции в познании и деятельности сознания вообще[4].

Различие между смыслом и значением как различие функций времени позволяет сопоставить в определенном аспекте кантовское учение о времени и сознании с современной философской герменевтикой (Гадамер).

Язык приобретает в герменевтике онтологический статус; язык уже не только объект и средство

исследования, язык тождествен миру, если под миром понимать совокупность традиций, в которые вовлечен действующий и познающий человек. Основной проблемой в герменевтике как философском течении становится проблема понимания, основным средством достижения понимания - истолкование. По Гадамеру, например, понимание имеет место в сплавлении горизонтов интерпретируемого (текста) и интерпретатора. Иначе говоря, понимание есть воспроизведение определенной традиции (свершение традиции), причем в это

воспроизведение необходимо
вплетается горизонт исследователя.

Предпонимание, согласно
современной герменевтике, есть
необходимая предпосылка
понимания, причем как в отношении
горизонта текста, так и в отношении
своего собственного горизонта.

У Канта нет термина
"предпонимание", Кант не ставил
проблему понимания так, как она
поставлена в герменевтике. Хотя
проблема традиций культуры и
познания весьма важна для Канта, о

чем говорит, в частности, эпиграф к "Критике чистого разума" и понятие мировой философии, все же она не стоит у Канта на первом плане. Тем не менее "герменевтическая тема" представлена у Канта весьма своеобразно и глубоко. Кант выявил такие глубинные слои сознания, благодаря которым становится возможным предпонимание и понимание и тем самым "свершение традиции". Сознание предстает у Канта как неисчерпаемый запас значений, первично актуализирующийся во взаимопроникновении синтезов схватывания, воспроизведения и

рекогниции и обретающий предметную значимость в схематизме. Время как форма внутреннего чувства есть первичное упорядочение впечатлений как потенциальных значений; время как трансцендентальная схема, т. е. основа применения категорий к эмпирическим созерцаниям, есть определенное осуществление значений.

Односторонность современной герменевтики в сравнении с Кантом состоит в том, что онтологизация (в хайдеггеровском смысле) предпонимания и понимания делает

бесплодными разговоры о том, как войти в герменевтический круг. Проблема герменевтического, т. е. вопрошающе - ответствующего, круга невозможна без постановки проблемы сознания, без анализа тех структур сознания, которые делают возможным предпонимание и истолкование. Это явилось, на наш взгляд, одной из причин того, почему реальная проблема понимания не нашла в философской герменевтике своего адекватного разрешения.

Различие между смыслом и значением как различие функций времени показывает, что

конструктивизм и активизм не являются единственными характеристиками кантовской познавательной способности. "Конструкция смысла" есть определенный результат категориальной схемы, т. е. определенное применение определенной категории к определенному эмпирическому созерцанию. В основе каждой такой конструкции лежит бесконечная вариантность смысла; схемы придают категориям не определенный смысл-конструкцию, схемы придают категориям значение - каркас бес-³⁸ конечных

возможностей осуществления определенных конструкций. Учение о схематизме категорий говорит не о том, что существуют некие заданные схемы - категории, которые описываются при помощи временных различий. Наоборот, Кант показывает, что в основе процесса познания лежат определенные временные зависимости, которые традиционно носят название определенных категорий. Иначе говоря, не причинность как некая сущность описывается как последовательность многообразного, подчиненная правилу, но наоборот, последовательность многообразного,

подчиненная правилу, есть то, что традиционно называется причинностью.

Для Канта значение категории есть определенное временное отношение, которое может наполняться бесконечно многообразным содержанием-смыслом. Это означает, что Кант первым в истории мысли показал возможность изменения содержания категорий, причем глубина кантовского мышления состоит в том, что он опять-таки показал гносеологическую основу такой возможности. Другими словами, Кант сделал очевидным,

что в самой сущности процесса познания коренится возможность изменения достигнутых в познании результатов.

Время пронизывает все абстракции, составляющие каркас познавательной способности, но не тождественно ни одной из них.

Каждая из структур познавательной способности обладает темпоральным фоном, задним планом, который оказывается необходимым для воссоздания целостной структуры сознания. Не в самой апперцепции заключается время, как это хочет представить Хайдеггер, но

необходимым условием действий сознания, которые Кант называет апперцепцией, является временной фон - взаимодействие трех синтезов. Иначе говоря, синтез рекогниции (это и есть, собственно, апперцепция) не сам в себе содержит время или одно из направлений времени - будущее, но приобретает временной характер только во взаимодействии с синтезом схватывания и воспроизведения. Не в самом воображении коренится время, но воображение отождествляется с временем при рассмотрении проблемы возникновения нового знания.

В "Критике чистого разума" время не предстает некой неуловимой сущностью, о которой каждый раз возникает вопрос, реальна ли она. Вопрос о реальности или нереальности времени, так же как и о его смысле, оказывается псевдовопросом, и в этом один из замечательных результатов кантовского главного произведения. Дело состоит не в понимании времени (как особой сущности, будь то ньютоновское абсолютное время или хайдеггеровское изначальное время), но в необходимости времени как условия любого понимания. Время есть субъективное условие

познания и понимания, и познание времени - это выявление различных уровней субъективных условий познания, что является задачей трансцендентальной философии. Парадокс трансцендентализма состоит именно в том, что, отказываясь от вопроса "Что<39>такое время?", трансцендентальная философия необходимо делает своим предметом время и временные отношения.

Априорность времени соединяет три основные цели кантовского априоризма: 1. Обоснование предметности независимого от

опыта мышления. 2. Обоснование возможности творчества. 3. Обоснование необходимости традиции в познании и необходимости определенных "автоматизмов" для деятельности сознания вообще. Единство этих трех фундаментальных функций времени есть не что иное, как единство настоящего (1), будущего (2) и прошлого (3). В свою очередь, это единство может быть истолковано как единство обусловленности и самоопределяемости сознания. Предметность мышления или возможность опыта есть критерий связи традиций и творчества,

автоматизмов сознания и свободного поиска, или, говоря кантовским языком, восприимчивости чувственности и спонтанности синтезов рассудка.

Истолкование времени как смыслообразующей структуры познавательной способности дает возможность наметить тему связи времени и разума как высшей познавательной способности. Утверждение Канта о постоянстве разума во всех проявлениях означает, что разум не есть явление, подчиненное временному условию, или, иначе говоря, разум вне

эмпирических последовательностей. Однако в учении о разуме Кант указывает на то, что человек - прирожденный "метафизик", который всегда стремится выйти за пределы опыта и тем самым за пределы методологических конструкций, обосновывающих возможность опыта. Разум есть постоянное беспокойство познавательной способности, побуждающее задавать вопросы, которые "превосходят возможности человеческого разума" (А VIII; Т. 3, 73). Согласно Канту, необходимо, чтобы разум заново взялся за труднейшее из своих занятий -

самопознание. Разум должен учредить суд над собой, чтобы отделить свои справедливые требования от своих же необоснованных притязаний. Такой суд разума над самим собой есть не что иное, как критика самого чистого разума (А XI-XII; Т. 3, 75-76).

Разум, концентрируя в себе все функции и уровни рефлексии, создает "единство правил рассудка по принципам" и тем самым конституирует "свои справедливые требования". Реальным инструментом самопознания разума являются здесь время и его основные

функции. Критика разума есть своего рода уравнивание трех указанных моментов априорности времени. Она представляет собой конституирование единства будущего - творческой силы познания, настоящего - предметности познания, и прошлого - предзаданности материала познания.

Проблематика трех измерений может быть выделена у Канта только после содержательной интерпретации основных функций времени. Время не есть бессодержательная абстракция, которая характеризуется тремя моментами - прошлым,

настоящим и будущим. Время не есть, с другой стороны, субстанция с тремя <40> соответствующими модусами. Сами понятия прошлого, настоящего и будущего суть вторичные темпоральные характеристики по сравнению с последовательностью и одновременностью. Прошлое, настоящее и будущее есть, собственно говоря, субстантивация таких первичных временных характеристик, как "сейчас", "уже не", "еще не", "раньше", "позже" и т. д.

Равным образом бессодержательно определять прошлое, настоящее или будущее как моменты времени или время как единство этих моментов. Необходимо еще показать и доказать темпоральность прошлого, настоящего и будущего, выявив их конкретный смысл и смысл их единства в контексте конкретных проблем. Выявление этого смысла есть темпорализация прошлого, настоящего и будущего, которая, собственно говоря, превращает их в моменты времени.

Таким образом, методология, которая была лишь намечена в трансцендентальной философии Канта и которая получила полное воплощение в феноменологии Гуссерля, заключается в том, что сознание раскрывается через временные характеристики, а время - через определенные функции сознания.

Кант ставит и решает проблемы трансцендентальной философии в основном "внутри" круга "рефлексия-время-сознание". Вопрос об источниках содержания знания, о

социальных и культурологических предпосылках познавательной деятельности в рамках критически-трансцендентальной методологии не возникает. Во-первых, такая задача в период творческой деятельности Канта исторически еще не ставится, во-вторых, сам поворот от геоцентрического мировоззрения эмпиризма, с одной стороны, и догматической метафизики - с другой, к гелиоцентрическому трансцендентализму Канта - Коперника был слишком крут, и Кант направляет свои усилия исследователя на "внутреннюю жизнь сознания". Кант говорит,

конечно, о том, что предметы воздействуют на чувственность, что познание может быть только познанием предметов, однако предметность сознания Кант рассматривает только в аспекте его априорной структуры.

Проблематика познания и сознания остается у Канта первичной, однако не потому что она более важна, чем проблематика морали и долга, но потому, что она может быть исследована самостоятельно и независимо от проблематики практического разума. Кант раскрывает познание как

неотъемлемое свойство человека как человека, как атрибут "человеческой субстанции". Человеческая свобода не только не противоречит познанию, но и внутренне ему присуща. Исследование принципов познания необходимо, таким образом, для ответа на главные вопросы Канта: "Что есть человек?" и "Как возможна свобода?"

Основной проблемой и основным конституирующим философию Канта противоречием является проблема природы и свободы, или противопоставленность и необходимая связь между

обусловленностью и
самоопределяемостью как в сфере
познания, так и в сфере морали. <41>
Предельно широким выражением
этого противоречия в кантовской
философии является понятие вещи в
себе. В сфере познания вещь в себе
как разграничивающее понятие
указывает на обусловленность
познания опытом, который придает
познанию момент случайности.
Однако обусловленность опытом, как
это ни парадоксально, открывает
возможность свободы. "Если явления
суть вещи в себе,- пишет Кант,- то
свободу спасти нельзя" (А 536; Т. 3,
480). Если бы познание было

обусловлено вещами в себе, т. е. вещи в себе непосредственно открывались бы познанию, то это, во-первых, означало бы, что в мире нет ничего, кроме сцепления причин и действий, и во-вторых, познающее сознание не нуждалось бы в творческой активности и познание лишилось бы своего основного признака - способности к расширению знаний. "Только с точки зрения человека"

Кант рассматривает познание, в сфере которого это противоречие обусловленности и самоопределяемости еще не принимает осознанного характера, а свобода предстает как сила

воображения, "слепая, хотя и необходимая функция души".

На другом, так сказать, ноуменальном полюсе вещь в себе как трансцендентальная свобода выражает чистую самоопределяемость. Однако свобода и природа и здесь не только не вступают в противоречие, т. е. не исключают друг друга; чистой самоопределяемости соответствует определенная обусловленность, правда, иного рода, чем обусловленность познания опытом. Но поскольку, по Канту, человек уже по природной склонности

метафизик, эта его природа
принуждает выходить за пределы
опыта, вынуждает мыслить
ноуменальный мир наряду с миром,
познаваемым в опыте.

Свобода не может быть доказана,
согласно Канту, теоретически. Но это
не означает, что возможность
свободы не может быть показана
трансцендентально. Если
теоретический разум не находит в
природе ничего, кроме сцепления
причин и действий, то
трансцендентальное познание
указывает на такие структуры
познавательной способности,

которые могут полагать начало
новому ряду явлений, а именно,
создавать в познании новые
контексты.

Критика, различающая явления и
вещи в себе, есть негативный способ
указания на возможность свободы, т.
е. на то, что свободу можно мыслить
без противоречия механизму
природы. Позитивным способом
раскрытия возможности свободы
является у Канта трансцендентальная
философия, показывающая
спонтанно творческую природу
сознания. Тем самым учение о
сознании и времени (априорность

времени) есть необходимое условие "спасения свободы". Иными словами, кантовскому пониманию свободы соответствует определенное понимание сознания.

Не является ли такое соответствие необходимым элементом философии? Не является ли определенное понимание свободы и определенное понимание сознания необходимыми коррелятами в любом философском мировоззрении?<42>

[1] Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 76-77.

[2] См. там же. С. 28.

[3] Специфика кантовской постановки вопроса заключается также в том, что не язык объективирует представления, но созерцания удостоверяют предметность языка: "Слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании" (А 277; Т. 3, 325).

[4] Первой формой априоризма, в котором поставлена эта проблема (в мифологической форме), была,

очевидно, теория воспоминаний
Платона.

ГЛАВА II.

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ ВРЕМЕНИ, СОЗНАНИЯ И РЕФЛЕКСИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

§ 1. РЕФЛЕКСИЯ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

ВРЕМЕНИ

Понятия рефлексии и интенциональности являются основными понятиями феноменологического учения о сознании. Проблема взаимосвязи рефлексии и сознания, которая наметилась в рамках кантонской философии, приобретает в феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859-1938) первостепенную значимость, поскольку, с точки зрения Гуссерля, рефлексия - это единственно возможный метод феноменологического исследования сознания.

Проблема взаимосвязи рефлексии и сознания заключается в том, что рефлексия, будучи определенной процедурой изучения сознания, является в то же время его свойством. Рефлексивное изучение сознания уже подразумевает его определенное внерефлексивное понимание, которое определяет способ осуществления рефлексии, но которое в свою очередь может быть эксплицировано только благодаря рефлексии.

Когда Локк, например, определяет рефлексию как "наблюдение ума за

своей собственной деятельностью", то у него уже есть определенное понимание деятельности ума, образующего сложные идеи из простых и т. д. С другой стороны, очевидно, что такое понимание деятельности ума эксплицируется благодаря определенному способу рефлексивного наблюдения.

Кантовское понимание рефлексии - "осознание отношения данных представлений к различным источникам познания" - уже зависит от выделения источников познания, т. е. чувственности и рассудка. Познавательная способность, по

Канту, есть синтетическая деятельность сознания, обеспечивающая возможность получения нового знания. Рефлексия есть тогда не что иное, как трансцендентальное познание, воссоздающее связь чувственности и рассудка и выявляющее фундаментальную роль продуктивного воображения и времени в априорном познании.

Если Локк только фиксирует способность к рефлексии наряду с "деятельностью ума", то у Канта уже отчетливо видна связь между сознанием и рефлексией, между

априорным и трансцендентальным познанием. Время и продуктивное воображение выполняют здесь как раз связующую функцию; время есть как предмет трансцендентального познания (априорная форма чувственности и трансцендентальная схема), так и средство описания синтезов сознания.

Гуссерль понимает сознание как процесс смыслообразования и конституирования и, соответственно, рефлексию как описание ноэтико-ноэматической структуры сознания и выявление различных уровней конституирования. Согласно

Гуссерлю, сознание есть
"обобщающее название для любых
"психических актов" или<43>
интенциональных переживаний"[1].
Соответственно, акты рефлексии
есть не что иное, как переживания
особого рода, акты, "в которых поток
переживаний вместе со всеми
своими многообразными событиями
(моментами переживания,
интенциональностями) может быть
схвачен и проанализирован с
очевидностью"[2]. Сознание, по
Гуссерлю, есть имманентная
темпоральность, соответственно,
рефлексия как схватывание

временного потока сама является темпоральной.

Проблема связи рефлексии и сознания приобретает в феноменологии Гуссерля особую остроту. Если рефлексия зависит от определенного понимания сознания, то каковы истоки этого "первичного понимания"? Если оно внерефлексивного происхождения, то может ли быть феноменологический метод всецело рефлексивным? С другой стороны, каковы истоки самой рефлексии? Если они коренятся в нерефлексирующем сознании, не означает ли это, что

рефлексия имеет внерефлексивный фундамент? В этом случае на всеобщность рефлексии накладываются существенные ограничения.

На первый взгляд кажется, что Гуссерль, фактически имея дело в феноменологических описаниях с кругом "сознание-рефлексия", стремится избежать его на уровне методологии и представить свою методологию как строгий монизм рефлексии. По замыслу Гуссерля, с началом феноменологической работы, т. е. с осуществлением феноменологической редукции,

должно исчезнуть различие между познанием и самопознанием:

"Нужно сначала потерять мир в эпохе, чтобы восстановить его в универсальном самоосмыслении"[3].

Единственно возможный метод самоосмысления и

самоисследования представляет собой рефлексия:

"Феноменологический метод всецело движется в актах рефлексии"

[4]. Рефлексия находит в сознании свои собственные условия

возможности и тем самым

выполняет функцию обоснования,

или, лучше сказать, самообоснования феноменологии.

Самодостаточность рефлексии говорит о том, что она направлена на сознание, которое уже потенциально рефлексивно. Ибо только в таком сознании могут быть выявлены условия возможности рефлексии.

В связи с этим возникает, во-первых, проблема возможности перехода от "наивной" точки зрения к феноменологической установке, или, иначе говоря, проблема поворота к рефлексии, и во-вторых, проблема статуса феноменологии как исследования. Эти проблемы взаимосвязаны, ибо рассмотрение

проблемы поворота к рефлексии, т. е. проблемы возможности феноменологической редукции, лежит в основе решения вопроса о том, может ли феноменология изучать нефеноменологическое сознание, не пре-⁴⁴ вращается ли она в замкнутую сферу философствования, которая не может выйти за рамки своих внутренних проблем. Гуссерль, правда, указывает, что "любого рода "рефлексия" имеет характер модификации сознания, и притом такой модификации, которую принципиально может претерпеть любое сознание"[5]. Однако то, что любое сознание содержит в себе

возможность рефлексии, еще не означает, что сознание в рефлексивной установке может исследовать сознание, в котором рефлексивная модификация не произведена[6]. Решение этого вопроса зависит, во-первых, от того, как понимать феноменологическую рефлексию - является ли она чисто ретроспективной процедурой или же носит конститутивный характер, и во-вторых, от того, как и насколько возможно объяснить сам поворот к рефлексии.

Известно, что Гуссерль настойчиво рекомендовал Л. Шестову читать

Киркегора. "Как случилось,- спрашивает Шестов,- что человек, всю свою жизнь положивший на прославление разума, мог толкать меня к Киркегарду, слагавшему гимн Абсурду?"[7] Шестов нашел ответ в адресованных ему словах Гуссерля: "Ваши пути - не мои пути, но вашу проблематику я понимаю и ценю",[8] Эти слова Гуссерля требуют расшифровки, и Шестов удовлетворился ответом лишь потому, что соотносил собственную позицию с позицией Гуссерля, но не задавал вопрос, почему сам Гуссерль изучал и ценил Киркегора - мыслителя, которого обычно не

причисляют к предшественникам феноменологии.

Пути Киркегора и Шестова - пути религии абсурда и откровения, исходная проблематика - прыжок к абсолюту, непосредственное единство с абсолютом, поиски абсолютно внутреннего, экзистенциального. Пути Гуссерля - к философии как строгой науке, однако Гуссерль не случайно сравнивает в "Кризисе европейских наук" феноменологическое эпохе с религиозным обращением[9], не вкладывая в эпоху религиозного содержания - переход на

феноменологическую позицию
происходит причинно необъяснимым
скачком. Напротив, сам этот скачок
служит исходным
феноменологическим принципом,
который может быть прояснен
только в непосредственном
осуществлении. Между естественной
и феноменологической установкой
нет промежуточных позиций, здесь
действует принцип Киркегора: или -
или. Если для Киркегора философия
- это прежде всего гегелевская
философия и непосредственное
отношение индивида к абсолютному
достигается не в философии, а в
религии откровения, то Гуссерль

создает новую форму
идеалистической философии, где это
отно-⁴⁵шение реализуется в
самоявленном духовном опыте, в
основе которого -
феноменологическая рефлексия.

В отличие от любых видов
феноменализма, так или иначе
отождествляющих феномен и данные
сознания, феномен у Гуссерля - это
процесс и результат специфической
деятельности, или особой
настроенности сознания. Однако
феномен - это не только завершение
феноменологической работы, но и в
определенном смысле ее исходный

пункт. Для того чтобы достичь феномена, необходимо уже находиться внутри феноменологической установки: "Прослеживая поток явлений в имманентном созерцании, мы переходим от феномена к феномену... и никогда не приходим ни к чему, кроме феноменов"[10].

Признание невозможности причинного и в целом теоретического объяснения перехода на феноменологическую позицию является важным моментом самой этой позиции. Согласно Гуссерлю, феноменология не должна

принимать в качестве исходного пункта какие-либо теоретические схемы. Не теории, но императивы являются ее исходными моментами. Императивы Гуссерля: "Учиться видеть!", "Назад, к самим предметам!" - ориентируют на усилия по достижению так называемого эйдетического созерцания, т. е. созерцания переживаемого смыслового образа предмета, или, иначе говоря, смыслового горизонта переживания. Это и есть, согласно Гуссерлю, рефлексия, которую он, в частности, определяет как перемену взгляда от предмета на его переживание. Уже

отсюда ясно, что феноменологическая рефлексия должна носить конститутивный характер, ибо она направлена не на сознание как нечто законченное и застывшее, но на сам процесс формирования и сущностной взаимосвязи переживаний. Рефлексия, таким образом, есть необходимое условие формирования феноменологического данного, феномена.

Отказ от теоретического объяснения поворота к рефлексии не означает отказа от понимания этого перехода. Если усилия, заданные императивно,

не могут быть объяснены, то во всяком случае может быть предпринята попытка их описания. В этом состоит, собственно, не только исходный, но и основной момент феноменологического метода. Предметом феноменологического исследования является, согласно Гуссерлю, сознание как процесс смыслообразования, как процесс придания смысла-контекста определенному предмету, обстоятельству дел и т. п. Это подразумевает отказ объяснения сознания через нечто другое, что сознанием не является, так как в этом другом уже нет самого процесса

формирования смысла. По Гуссерлю, методом исследования таким образом понятого сознания может быть только дескрипция.

В любом описании средства должны быть адекватны предмету. В этом смысле особенностью феноменологической дескрипции является то, что ее средства должны быть найдены в самом<46> сознании. Иначе говоря, средством феноменологической дескрипции должны быть существенные свойства сознания. Сущностное соответствие свойств сознания и его описания возможно, с точки зрения Гуссерля,

только на основе временности или темпоральности сознания. То что у Канта наметилось лишь в качестве тенденции, которую сам Кант к тому же не считал основной, Гуссерль сознательно ставит в центр своей методологии.

Временность сознания - лейтмотив феноменологии, и Гуссерль подчеркивает это и в своих ранних, и в своих поздних работах. В течение зимнего семестра 1904/05 г. Гуссерль читает в Геттингенском университете лекции по феноменологии внутреннего времени-сознания[11], в которых, с

одной стороны, раскрываются различные формы переживания времени, а с другой - темпоральный характер переживаний. В первой книге "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913) Гуссерль отождествляет феноменологическую сферу со сферой сконституированной временности[12] , а в 1936 г. в "Кризисе европейских наук" он определяет центральное ядро своего метода: "Конституирование каждого вида и уровня существующего есть темпорализация (Zeitigung), которая каждому своеобразному значению

существующего придает в конститутивной системе его собственную временную форму"[13]. В отличие от Канта Гуссерль стремится более конкретно раскрыть понятие времени. "Мы стараемся прояснить априорность времени,- формулирует он задачу,- исследуя время-сознание, выявляя его сущностное конституирование..." [14].

Гуссерлевское учение о времени обосновывает, по существу, феноменологическое понимание рефлексии и интенциональности, поэтому мы ставим перед собой

задачу структурно соотнести
основные моменты
феноменологического понимания
рефлексии с основными моментами
феноменологического учения о
времени.

В гуссерлевском понимании
рефлексии можно выделить четыре
основных аспекта:

1. Определение начала и специфики
феноменологической рефлексии
(рефлексия и феноменологическая
редукция).

2. Выявление структуры сознания, благодаря которой осуществляется рефлексия.

3. Проблема сущностного тождества неотрефлексированного и отрефлексированного переживания.

4. Проблема предела анализа сознания.

Гуссерль не ставит перед собой задачу выработать всеобъемлющую дефиницию рефлексии: основной метод изучения рефлексии

закljučается в описании различных ее видов. Гуссерль указывает, что рефлексия - это определенное переживание, которое как таковое может послужить основой для новой рефлексии и т. д. Разъясняя сущность рефлексии, Гуссерль апеллирует к внутреннему опыту читателя, как бы предлагая проделать рефлексивное наблюдение. Описания у Гуссерля тем не менее упорядочены, и он выделяет определенные типы и виды рефлексии.

Гуссерль различает прежде всего рефлексию, взятую с естественной точки зрения (или психологическую

рефлексию), и феноменологическую рефлексию. Пользуясь другим критерием различения, а именно, исследуя определенные модусы сознания, Гуссерль выделяет рефлексию в актуальном восприятии, рефлексию в памяти, в фантазии, в ожидании и т. д.

Наш анализ будет осуществляться, таким образом, в двух планах: с одной стороны, рассматривая постановку проблемы времени в феноменологии, мы тем самым обнаружим общую основу возможности рефлексии в гуссерлевском понимании, с другой

стороны, рассматривая конкретные механизмы осуществления рефлексии, мы покажем специфику феноменологического подхода к изучению восприятия, памяти и фантазии. И наконец, два последних выделенных нами аспекта в анализе рефлексии мы рассмотрим в контексте гуссерлевского понятия абсолютного темпорального конститутивного потока сознания.

В качестве исходной точки анализа понятия рефлексии в контексте феноменологического учения о времени нам послужит гуссерлевское различие между психологической и

феноменологической рефлексией. Если психологическая рефлексия ограничена, с точки зрения Гуссерля, лишь фиксацией определенных переживаний в различных модусах сознания - в памяти, в восприятии и т. д., то феноменологическая рефлексия дает возможность не только проанализировать сущность этих модусов сознания, но и обратить внимание на данность определенных факторов, которые производят то или иное переживание.

В процессе психологической рефлексии можно, например, обратить внимание на переживание

удовольствия и указать его причину (пример Гуссерля - удовольствие от плодотворного теоретического размышления). В процессе феноменологической рефлексии можно, согласно Гуссерлю, посмотреть на самого себя в акте удовольствия и обратить внимание на само удовольствие, которое определенным образом протекает в сознании[15].

Для того чтобы перейти от рефлексии с естественной точки <48> зрения к феноменологической, необходимо, по Гуссерлю, привести в действие феноменологическую

редукцию и тогда результаты первой рефлексии "преобразуются в случаи, которые иллюстрируют сущностные всеобщности..." [16].

Психологическая рефлексия как регистрация причин определенных переживаний относит тем самым переживания к их предметному источнику. Для перехода к феноменологической рефлексии необходимо изменить привычные способы идентификации предметов, поскольку предметами феноменологического анализа являются сами переживания. Мы поясним это, рассмотрев пример

Гуссерля в ином аспекте. Представим себе, что мы получили удовольствие от теоретического исследования, сидя за письменным столом в полдень определенного числа, месяца и года. Вспоминая об этом, мы будем идентифицировать удовольствие и его причину по объективным пространственно-временным факторам. Если же мы хотим направить внимание на то, каким образом протекает в сознании сам процесс удовольствия, мы должны выбрать другие средства - средства упорядочения фаз переживания удовольствия. Такими средствами, согласно Гуссерлю,

являются внутренние временные различия - осознание "теперь", "раньше", "позже", "только-что", "еще-не" и т. д. Таким образом прояснение того, как возможна рефлексия с феноменологической точки зрения, ведет к рассмотрению проблемы времени в феноменологии.

В лекциях по феноменологии внутреннего времени-сознания понятие рефлексии не является специальным предметом рассмотрения, поскольку Гуссерль ставит перед собой другую задачу: объяснить то, каким образом можно осознать различные временные

факторы - длительность,
одновременность,
последовательность и т. д. Гуссерль
ставит реальные проблемы, которые
сохраняют свое значение вне
обоснования феноменологии - для
современных исследований времени
в гносеологическом аспекте.

Несомненно, мы осознаем
длительность какого-либо предмета
прежде всего потому, что предмет в
его временной протяженности
объективно существует. Мы можем
измерить длительность предмета
различного рода хронометрами,
выделить объективно существующие

интервалы длительности и т. д. Однако хронометры не помогут нам в выяснении того, каким образом мы воспримем длительность как целостность, каким образом мы можем осознавать то, что воспринимаемый предмет наделен временными характеристиками, каким образом мы можем вспомнить и сам предмет, и его длительность и т. д. Видимо, для ответа на эти вопросы необходимо обращаться не только к исследованию временных изменений объективно существующего предмета, но и к размышлению над различными способами осознания этих

изменений. <49> Для того чтобы изучить основные условия осознания временных различий, необходимо, по Гуссерлю, полное исключение любых предположений, условностей и соглашений, касающихся объективного времени. Гуссерль ставит перед собой задачу проанализировать время с феноменологической точки зрения, т. е. дать феноменологический анализ времени-сознания[17]. При этом его интересуют не субъективные условия возможности познания объективного времени, а "имманентное время потока сознания": "Как реальная вещь и реальный мир, так и мировое

время, реальное время, время природы в смысле естественных наук, а также психологии как естественной науки о психическом не являются феноменологическими данными"[18]. Таким образом, феноменологическая редукция, т. е. "исключение объективного времени", играет решающую роль в его исследовании.

Для того чтобы пояснить смысл исключения объективного времени, Гуссерль проводит аналогию с пространством. Он считает, что, абстрагируясь от объективного взаимоположения вещей, которое

дано в зрительном восприятии,
можно рассмотреть само поле
зрения. В сфере
квазипространственного поля зрения
можно выделить тогда такие
отношения, как соприкосновение,
положение и т. д., но они не
являются объективно
пространственными. "Не имеет
смысла говорить,- замечает
Гуссерль,- что точка зрительного
поля находится в одном метре от угла
этого стола, или около, или над ним
и т. д." [19].

Точно так же во внутреннем времени
не существует ни секунд, ни

тысячелетий. Феноменологические данные времени, согласно Гуссерлю,- это, с одной стороны, переживания, в которых проявляется временное в объективном смысле, а с другой стороны, моменты переживаний, которые устанавливают постижение времени как такового. Для феноменологического исследования эти переживания берутся сами по себе, а не как моменты объективного времени. Подобно тому как поле зрения не является частью объективного пространства, "первичное временное поле" не представляет собой часть

объективного времени - объективное пространство и объективное время трансцендентны. Гуссерль подчеркивает, однако, что с феноменологической точки зрения "пространство и действительность не трансцендентны в мистическом смысле, как "вещи-в-себе", но представляют собой феноменальное пространство, феноменальную пространственно-временную реальность, являющуюся пространственную форму, являющуюся временную форму"[20].

Феноменологическая редукция времени необходима, согласно <50>

Гуссерлю для того, чтобы исследовать время как субъективную реальность (временность), чтобы объяснить, каким образом конституируется ощущение последовательности, понимание объекта как временного или, наоборот, вневременного, конституируется само время на различных его уровнях.

Поворот от объективного времени к субъективному Гуссерль иллюстрирует на простом примере: "Давайте посмотрим на кусок мела. Мы закрываем и открываем глаза. Тогда у нас два восприятия. При этом

мы говорим: мы видим один и тот же кусок мела дважды. При этом мы имеем содержания, которые темпорально разделены"[21].

Постановка Гуссерлем вопроса об отличии зрительного поля и внутреннего времени от объективного пространства и времени содержит, с нашей точки зрения, некоторые позитивные моменты.

В самом деле, в "квазипространственном поле зрения" и во "внутреннем времени" невозможно установить объективные пространственно-временные

различия. Подобно тому как нет ни грана вещества предмета в отраженном образе, в образе предмета нет тех метров и секунд, с помощью которых мы оцениваем положение предмета. Образ, конечно, также длится, и мы можем измерить его длительность, скажем, в минутах. Однако есть и другой аспект проблемы: попытаться определить специфику той деятельности сознания, которая позволяет иметь образы не только, к примеру, формы предмета, но и его длительности и движения. Другими словами, ставится вопрос не о том, чтобы определить, сколько времени

длится образ, а о том, благодаря каким всеобщим структурам и актам сознания мы переживаем время.

Приводя пример с мелом, Гуссерль отмечает, что можно абстрагироваться от объективных временных различий, дважды обращая внимание только на качество предмета. В данном случае исследователь не фиксирует объективные временные факторы, они, конечно, присущи объекту, но феноменолога, согласно Гуссерлю, должно интересовать только то, что перед ним, например, кусок мела, а не медная пепельница. Фиксация

качественного тождества дважды
воспринятого предмета позволяет
обратить внимание на темпоральную
последовательность восприятия,
относительно которой можно задать
далее вопрос: каким образом она
осознается? Такое исследование,
очевидно, нуждается не в приборах,
измеряющих время, а в
рефлексивном наблюдении, поворот
к которому и является операцией,
которую Гуссерль обозначил как
феноменологическую редукцию. "С
действительностью мы должны
иметь дело только в той мере,-пишет
Гуссерль,- в какой она есть
полагаемая, представленная,

созерцаемая и понятийно осмысленная действительность. В отношении проблемы времени это означает: нас интересуют определенные переживания времени. То что они сами определены темпорально в объек-⁵¹тивном смысле, то что они принадлежат к миру вещей и психических субъектов и имеют свое место в нем, свою действенность, свое эмпирическое бытие и происхождение, это нас не касается, мы об этом ничего не знаем. Напротив, нас интересует то, что в этих переживаниях имеются в виду "объективно-временные" данные"[22]. Эти слова Гуссерля

весьма показательны: он не отрицает существования объективного времени, но ставит вопрос о строгом различии объективного и субъективного времени.

В самом деле, Гуссерль ставит реальную проблему, ибо, исследуя длительность раздражителей, вызывающих ощущение, можно, конечно, узнать, какова длительность ощущения, но этим еще не будет дан ответ на вопрос, каким образом ощущение осознается как длящееся. Длительность ощущения мы можем измерить и выразить в секундах, минутах и т. д., что касается

отражения самой длительности, образа временной протяженности, то для его изучения требуются не часы, а рефлексивное наблюдение над способом формирования этого образа.

Таким образом, Гуссерль описывает редукцию определенного предмета исследования - времени, и в этом заключается особая ценность лекций Гуссерля по феноменологии времени, ибо здесь феноменологический метод раскрывается изнутри, что позволяет нам вычленить его позитивное содержание. Такого рода

исследование помогает понять, что редукция направлена не на уничтожение рассматриваемого предмета - объективное время остается таким, каким оно было,- а на перемену установки сознания. Редуцируется не предмет, а позиция исследователя по отношению к предмету. Согласно Гуссерлю, благодаря редукции объективного времени происходит сведение многообразных форм деятельности сознания к первичным формам сознания - к перцепции, к памяти, к ожиданию, к фантазии и т. д.

На первый взгляд, взаимосвязь предмета исследования (времени) и редукции у Гуссерля можно представить весьма просто: имеет место предмет - время, само именование в виду этого предмета редуцируется таким образом, чтобы можно было выявить первичные формы осознания времени. Однако отношение между временем и редукцией сложнее: временная редукция - это не только один из видов редукции, но и основа всякой редукции у Гуссерля. Другими словами, сущность "внутреннего времени", которое отождествляется Гуссерлем с глубинными слоями

сознания, не столько объясняется исключением объективного времени, сколько дальнейшее исследование организации времени-сознания объясняет тот уровень и сферу, в которой, согласно Гуссерлю, возможна феноменологическая работа, т. е. феноменологическая рефлексия.

Понятие интенциональности замыкает круг "время-рефлексия-сознание": специфика феноменологической рефлексии уже <52> predetermined гуссерлевским пониманием первичной, интенциональной структуры

сознания. Отказ от методов исследования сознания через не-сознание коренится в самой сущности интенциональности. При рассмотрении этого понятия необходимо, на наш взгляд, отодвинуть на второй план "неопределенно позитивное" определение интенциональности как "сознание о..." и рассмотреть классическое определение интенциональности Ф. Brentano, которое Гуссерль почти дословно воспроизвел в "Логических исследованиях": "В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в

любви любитя, в ненависти
ненавидится, в желании желается и т.
д." [23]. Несомненно, что первое
определение интенциональности
может рассматриваться как
сокращение второго, однако лишь это
второе определение указывает на то,
что "нечто" может быть одним и тем
же предметом, который дан или в
акте представления, или в акте
суждения, или в акте сомнения.
Только в таком случае может быть
поставлен вопрос о различии этих
актов на основе их внутренних
характеристик без ссылки на
различия интендируемых предметов.

Понятие интенциональности необходимо рассматривать как систему определенных запретов или ограничений. Основой феноменологического учения о сознании является описание "конечных элементов" сознания, которые конституируют сознание как смыслообразующую структуру, продуцирующую горизонты значения или смысла. Запрет, который имплицитно содержится в понятии интенциональности, - это отрицание возможности получать значения или смыслы извне. Существуют, конечно, материальные, чувственно воспринимаемые предметы, которые

служат средством трансляции смысла, но сами предметы этим смыслом не обладают. Когда нам сообщают ту или иную систему значений, мы не можем получить ее в готовом виде - так, как это происходит в случае передачи материального предмета. Мы не получаем значения извне, но воспроизводим их, встраиваем их "конфигурации" в свой собственный горизонт значений благодаря структурам смыслообразования и понимания.

Этому запрету может быть придан несколько другой смысловой

оттенков: никто не может понять что-либо за другого или вместо другого. Это утверждение не тождественно и даже в определенном смысле противоположно утверждению обыденного релятивизма: "Каждый понимает по-своему". Последнее лишь констатирует взаимное непонимание, первое указывает на наличие Я общих структур смыслообразования и понимания, которые не сводимы к каким-либо материально-вещественным формам или знаковым системам и которые "приводятся в действие" на основе индивидуального опыта жизни, образования и культуры. <53> В

понятии интенциональности не заложено рецепта понимания. Это понятие указывает лишь на то, что существуют определенные "линии" понимания и смыслообразования, определенные корреляции интенционального акта и интенционального содержания, нарушение которых приводит к ошибкам и заблуждениям. В этом аспекте интенциональность представляет собой запрет смешения акта одного типа с актом другого типа, причем как в "горизонтальной" так и в "вертикальной" плоскости. В первом случае речь идет о смешении актов суждения и оценки, сомнения

и предположения, представления и желания и т. д. Р. Ингарден остроумно заметил, что мы не можем слышать цвета или нюхать утверждение теоремы Пифагора[24]. Однако различие между актами и возникающая корреляция между актом и содержанием очевидна лишь в очень простых случаях, к тому же Р. Ингарден провел здесь различие соответственно определенным органам чувств, что не является вполне корректным. В реальной жизни сознания сосуществуют суждение и оценка, радость и сомнение, восприятие и предположение и т. д.

Во втором случае речь идет о смешении эмпирического и категориального созерцания, т. е. интендирования индивидуального или общего, идеального предмета. В основе гуссерлевской теории абстракций также лежит определенный запрет: отрицание возможности извлекать общий предмет из индивидуальных интенций. Категориальное созерцание не существует без эмпирического - без чувственной опоры, фундирующей акты созерцания общего, однако чувственная опора может быть

произвольной и усмотрение общего не зависит от ее конкретной формы.

Сознание обладает не структурой высказывания, но структурой переживания. Переживание совпадения мыслимого и данного, полагаемого и созерцаемого есть бытие сознания, которое нельзя объективировать как таковое, но которое лежит в основе любой объективации. Бытие сознания - это интенционально структурированные горизонты значений, существование которых тождественно их описанию. Бытие сознания - это дескриптивное бытие, бытие, которое возникает в

рефлексивном описании и не возникает вне дескрипции и рефлексии.

Структура интенциональности раскрывается Гуссерлем как система функциональных различий, выражающих определенные моменты смыслообразования. В отличие от Brentano интенциональность не является у Гуссерля понятием, разграничивающим психические и физические феномены. Согласно Гуссерлю, не все психические феномены суть интенциональные акты, с другой стороны, часть того, что Brentano относил к физическим

феноменам, суть психические феномены. Гуссерль предпочитает вообще отказаться от термина "психический феномен" и ввести термин<54>"интенциональное переживание". Согласно Гуссерлю, необходимо, во-первых, разделить переживания на акты и не-акты, т. е. на интенциональные (смыслообразующие) и не-интенциональные переживания (ощущения)[25], и во-вторых, разделить являющиеся или феноменальные предметы на явления вещей (это, как выражался Гуссерль, предметы, принадлежащие

к Я-сознанию)[26] и сами являющиеся вещи.

Одним из важнейших феноменологических различий, которые проводит Гуссерль, является различие между реальным и интенциональным содержанием сознания. Это различие носит проблемный и функциональный характер. В случае реального содержания сознания речь идет о различии и взаимосвязи интенциональных и неинтенциональных переживаний, речь идет как бы о "субъективной" стороне сознания; в случае

интенционального содержания речь идет об "объективном", или "предметном", аспекте сознания. Само различие между реальным и интенциональным содержанием нацелено на то, чтобы устранить представление об интенциональном содержании, или интенциональном предмете как "имманентном объекте".

Выражения, которые использовал Brentano для описания интенциональности, являются двусмысленными, с точки зрения Гуссерля. Воспринятые, сфантазированные предметы "входят

в сознание", "сознание вступает в отношение к ним", интенциональное переживание "содержит в себе нечто в качестве объекта" и т. д.- все эти выражения можно, во-первых, истолковать так, как будто речь идет о реальном процессе как о реальном отношении, которое имеет место между сознанием и "осознанной" вещью, во-вторых, так, как будто речь идет об отношении двух реально (reell) находящихся в сознании вещей - акта и интенционального объекта.

Термина "отношение" вряд ли можно избежать, считает Гуссерль, однако следует указать, что речь идет не о

двух различных вещах, не о части и целом, но только о том, что имеют место переживания, которые обладают характером интенции, т. е. характером представляющей, судящей, желающей интенции.

Ошибочно полагать, что переживается предмет и наряду с ним интенциональное переживание, которое на него направлено.

Интенциональное переживание "имеет в виду", "полагает", "мнит", "подразумевает" предмет. Это означает, что само полагание, или имение в виду, предмета есть переживание, причем предмет может вообще не существовать.

В "Логических исследованиях" Гуссерль пишет о различии реального и интенционального содержания интенционального акта. В "Идеях I" Гуссерль изменяет терминологию с целью <55> избежать неверного истолкования термина "акт", который объединял в себе как собственно акт (смыслообразующую форму), так и интенциональный предмет. В "Идеях I" Гуссерль различает интенциональные и неинтенциональные переживания (реальный аспект) как "интенциональную форму" и "чувственную материю" (hyle),

различие между реальным и интенциональным содержанием выражается как различие между нозисом и нозмой. В "Идеях I" Гуссерль делает акцент не на описании интенциональной структуры сознания, а на проблеме рефлексии, проблеме перехода от естественной установки к феноменологической. Терминология унифицируется Гуссерлем в соответствии с поставленной целью: обрисовать феноменологическую сферу исследований как сферу рефлексивных исследований смыслообразования.

С феноменологической точки зрения сознание не может быть ничем иным, как процессом придания смысла и построением смыслового горизонта предметности. "Обладать смыслом или нечто "иметь в определенном смысле",- пишет Гуссерль,- есть фундаментальная черта любого сознания, которое поэтому является не только вообще переживанием, но осмысленным, "ноэтическим"[27].

Термин "ноэтическое переживание" указывает на то, что под интенциональным актом Гуссерль

понимает не психический акт, но структуру любого психического акта, которая делает этот акт означивающим. Именно это позволяет Гуссерлю избежать психологизма: акт придания смысла или значения (Гуссерль предпочитает их не различать), который лежит в основе любого акта сознания, не зависит ни от одного из них. Тем более не зависит от какого бы то ни было психического акта предметный смысл, или ноэма,-ноэматические моменты переживания Гуссерль называет "нереальными", чтобы подчеркнуть их "не-актовый" характер. "Каждая

ноэма,- пишет Гуссерль,- имеет "содержание", именно свой "смысл" и относится посредством него к "своему" предмету" [28]. Ноэма обозначает, таким образом, структуру сознания, благодаря которой возможно удерживать различные смыслы или значения предмета, выделять их инвариант при построении смыслового горизонта. Не предмет, согласно Гуссерлю, характеризует ноэму, но структура ноэмы раскрывается таким образом, что при этом указывается на необходимый момент отнесения сознания к предметности. Гуссерль отличает этот момент от так

называемого ядра ноэмы, т. е. от смыслового ядерного слоя-инварианта, который группирует вокруг себя все возможные усматриваемые сознанием смыслы, образующие полную ноэму. Гуссерль называет этот внутренний момент центральной точкой ядра, носителем его специфических ноэматических<56> особенностей. В отношении ноэмы к предмету можно таким образом, выделить, во-первых, предмет в определенном модус данности и, во-вторых, "просто предмет" - "чистый X в абстракции от всех предикатов"[29]. Согласно замыслу Гуссерля, это показывает,

что при осознании любого
смыслового содержания необходимо
возникает представление о
предметности как таковой, без
примеси каких-либо субъективных
характеристик. Это чистое "Что"
должно дополнить предметное "Как"
и быть необходимым внутренним
моментом модуса данности предмета
Описание полной структуры
интенционального содержания,
существенным моментом которого
является представление о
предметности как таковой,- один из
наиболее важных аспектов;

раскрытия основного тезиса феноменологии: "Переживание есть всегда сознание о..." [30]

Специфика феноменологии состоит не в том, что Гуссерль постулирует интенциональность как направленность сознания на предметы; особенностью учения Гуссерля о сознании является то, что он описывает структуру интенциональности как структуру смыслообразования. Именно потому, что интенциональность - это процесс формирования и удержания смысла, сознание всегда содержит

возможность рефлексии. Ибо рефлексия, с точки зрения Гуссерля, - это схватывание не каких-либо произвольных свойств познавательных, эстетических и других актов, но схватывание смыслов, или значений, сформированных в этих актах.

Различные виды интенционального анализа превращаются у Гуссерля в различные модели сознания.

Воспринимающее, помнящее, сомневающееся сознание - каждое из них имеет, по Гуссерлю, свою особую структуру и в то же время должно найти свое место в более

общей ноэтико-ноэматической, смыслообразующей модели сознания. Структура сознания, которая представляет собой многообразие корреляций, каждый раз особых, ноэсиса и ноэмы, есть структура контекстуально работающего сознания. Собственно говоря, о структуре как устойчивой связи элементов "внутри" сознания вообще здесь можно говорить лишь условно. В отличие от Канта, у которого, несмотря на антисубстанциалистские тенденции в понимании сознания, познавательная способность все же предстает как единство

познавательных сил, у Гуссерля структура сознания тождественна структуре смысловых горизонтов, т. е. связи ноэматических содержаний предмета. Аналогом гуссерлевской ноэтико-ноэматической структуры сознания может послужить учение о языке позднего Витгенштейна. Так же как языковые игры, ноэтико-ноэматические корреляции принципиально контекстуальны и обладают лишь семейным сходством. Некоторые из них весьма близки друг к другу, например ноэтико-ноэматические корреляции в рамках восприя-^{<57>}тия и памяти; некоторые достаточно далеки,

например корреляции в рамках памяти и категориального полагания. Сознание предстает у Гуссерля как ноэтико-ноэматический плюрализм, однако в основе описания различных форм ноэсиса и ноэмы лежит структура внутреннего времени-сознания.

Гуссерль отождествляет поэтические, смыслообразующие фазы сознания с темпоральными фазами. Это не означает, что ноэматические фазы не-темпоральны. Спонтанная темпоральность ноэсиса формирует ноэмата[31], которые являются как

бы смысловыми слепками
непрерывно варьирующихся
первичных временных фаз. С
феноменологической точки зрения
описать восприятие или любое
другое переживание означает
описать процесс переживания
определенного смысла. Средствами
описания "протекания" смысла могут
быть только первичные временные
различия, которые являются
средствами не-психологического
описания сознания: при
темпоральном описании сознания
ведется не описание психики как
совокупности актов и состояний
сознания, обусловленных внешними

или внутренними
"обстоятельствами", но воссоздается
первичная структура сознания, т. е., с
точки зрения Гуссерля, структура
смыслообразования.

Само собой разумеется, что
определенное значение или смысл
возникает всегда в связи с
определенным обстоятельством,
ситуацией, событием или, в самом
широком смысле, положением дел.
Однако это не означает, что само
положение дел содержит в себе
смысл, который может быть передан
сознанию непосредственно.
Напротив, принцип

интенциональности состоит как раз в том, что любое положение дел выступает для нас как положение дел, когда ему придан определенный спектр смыслов, в том числе, возможно, и тот, что такое положение дел существует объективно, независимо от нашей воли или желания. Иными словами, между определенным положением дел и определенным смыслом, усмотренным в нем, нет причинной зависимости. Неосмысленное положение дел, положение дел, которому не придан определенный смысл, не может породить определенный смысл без "наличия"

конститутивной смыслообразующей "системы" - сознания человека, вовлеченного в события, ситуации, обстоятельства.

Принцип интенциональности:
"Всякое сознание есть сознание о..."
- должен рассматриваться не только как характеристика сознания, но в равной степени и как принцип, определяющий направление исследования сознания. Сознание не есть субстанция, отделимая от предметов, на которые оно направлено. Однако описание смысла не должно сводиться к

описанию положения дел, в связи с которыми возник этот смысл.

Смыслообразующая функция времени заключается не в том, что некая абстрактная сущность - время - производит значения или смыслы. Речь идет о том, что любая фиксация смысла <58> есть как бы приостановка темпорального потока сознания, эскиз определенной темпоральной конфигурации. Смысл тем самым есть "приостановленное время".

Смысл не существует вне его схватывания или понимания. Ноэма, с одной стороны, выражает предметную отнесенность смысла, с другой - необходимую связь смысла с интенциональным актом, который отождествляется Гуссерлем с первичным темпоральным многообразием. Ноэма не есть, однако, нечто среднее между ноэтическими, смыслообразующими фазами сознания и предметностью вне сознания. В феноменологии речь идет не об описании смысла через предметность, которая уже получила определенный смысл в обыденном, научном, эстетическом опыте, но об

описании сознания,
конституирующего определенную
предметность, т. е. придающего этой
предметности тот или иной смысл.
Описание конституирующего
сознания есть описание
определенной ритмики сознания,
определенного сочетания первичных
временных фаз. Каждый из
первичных модусов сознания
обладает своей собственной
темпоральной структурой.
Соответственно этому исследование
таких модусов, как восприятие,
память фантазия и т. д., Гуссерль
осуществляет на основе
темпоральной модели сознания,

которая, с одной стороны, является более конкретной, а с другой - в аспекте описания - лежит в основе ноэтико-ноэматических структур. Эта модель разворачивается Гуссерлем по принципу: предмет, взятый в феноменологической установке, постепенно превращается в субъективные условия познания этого предмета. Иначе говоря, исходя из определенного предмета исследования - сознания времени, Гуссерль строит модель сознания, которая основана на времени. Исследование времени выходит тем самым за пределы своего первоначального предназначения и

оказывается основным и наиболее конкретно разработанным в феноменологии способом описания сознания.

Временность есть, таким образом, необходимый посредник между сознанием и рефлексией.

Временность есть то, в чем совпадают структура феномена и способ его описания. Именно благодаря этому совпадению возможно, с точки зрения Гуссерля, феноменологическое видение: феномен как предмет рефлексии есть ее отличительный признак; феноменологическая рефлексия не

есть простая регистрация впечатлений, или интроспекция. В рефлексии схватывается в единстве поток сознания, следовательно, рефлексия конституирует сознание как поток. По замыслу Гуссерля, феноменологическая рефлексия должна освободить сознание от непосредственной каузальности внешних предметов, феноменологическая рефлексия не убивает живую самость сознания, напротив, она является условием возможности живой темпоральности сознания. Согласно Гуссерлю, сознание темпорально, но необходимым условием оживления и

поддержания темпоральности является феноменологическая рефлексия, которая, с одной <59> стороны, "темпорализует темпоральность", а с другой - сама темпорализуется дорефлексивным потоком сознания.

Специфика феноменологического учения о сознании состоит в том, что вопрос о сознании может быть задан только косвенно - как вопрос о времени; с другой стороны, специфика феноменологического учения о времени состоит в том, что вопрос о природе времени может быть поставлен только косвенно -

как вопрос о сознании. Иными словами, задать вопрос о времени означает задать вопрос не только об определенных формах осознания времени, но и об определенных временных формах того или иного модуса сознания, того или иного вида интенциональности. Задать вопрос о сознании означает задать вопрос о сосуществовании переживаний или содержаний сознания в единстве темпорального потока сознания.

То же самое относится и к рефлексии. Поставить вопрос о природе феноменологической рефлексии означает уже явно или

неявно принять определенное понимание сознания и времени. Поставить вопрос о сознании означает поставить вопрос о связи рефлексии и времени, ибо только через темпоральные характеристики рефлексия получает доступ к сознанию: феноменология ищет доступ к сознанию "в-себе" средствами самого сознания (посредством рефлексии). Зеркалом, в котором сознание видит свою "сущность", является время, причем это зеркало, говоря кантовским языком, обладает "трансцендентальной идеальностью", т. е. само по себе,

"если отвлечься от субъективных условий", "абсолютно ничего собой не представляет".

[1] Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. T. 1. Tübingen, 1968. S. 346.

[2] Husserliana III. Haag, 1950. S. 181
(в дальнейшем: Hua).

[3] Hua I. Haag, 1950. S. 183.

[4] Hua III. S. 177.

[5] Hua III. S. 181.

[6] Эту тему мы будем обсуждать подробнее в связи с феноменологическим понятием онтологии (см. гл. III, § 3).

[7] Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 306.

[8] Там же.

[9] Ниа VI. Haag, 1954. S. 140.

[10] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Логос. М., 1911. № 1.

[11] Эти лекции вместе с лекциями 1905-1910 гг. в 1928 г. опубликовал М. Хайдеггер (см.: Husserl E. Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewu?tseins. Halle, 1928). Исследования Гуссерля по феноменологии времени с 1905 по 1917 г. собраны в: Hua X. Haag, 1966.

[12] См.: Hua III. S. 208-209.

[13] Hua VI. S. 172.

[14] Ниа Х. S. 10.

[15] Гуссерль выделяет несколько этапов рефлексии на удовольствие от "теоретически последовательного движения мысли": 1) рефлексия на прошлую длительность удовольствия (когда оно не было в фокусе рефлексии); 2) рефлексия на более ранние напряжения теоретической мысли, которые породили его; 3) рефлексия на взгляд, который был ранее направлен на удовольствие; 4) рефлексия на изменение направленности удовольствия, и т. д." (Ниа III. S. 179-180).

[16] Hua III. S. 179.

[17] Термин "Zeitbewusstsein" можно перевести как "осознание времени", однако в ходе дальнейшего рассмотрения вопроса станет ясно, что перевод этого термина как "время-сознание" соответствует общему замыслу лекции Гуссерля.

[18] Hua X. S. 4.

[19] Ibid. S. 5.

[20] Ibid. S. 6.

[21] Hua X. S. 8.

[22] Hua X. S. 9-10.

[23] Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. I. Leipzig, 1924. S. 125.

[24] CM.: Ingarden R. A priori knowledge in Kant vs. a priori knowledge in Husserl. Dialectics and Humanism. Autumn 1973. P. 17-18.

[25] Боль, например, может иметь предметную отнесенность - к предмету, вызвавшему боль, и к члену тела, в котором непосредственно боль ощущается. Однако боль как ощущение не содержит в себе предметного смысла.

[26] Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. Tl. 2. Tübingen, 1968. S. 243.

[27] Hua III. S. 223.

[28] Ibid. S. 316.

[29] Нua III. S. 321.

[30] Гуссерлевские понятия ноэсиса и ноэмы подробно рассматриваются в книге: Шпет Г. Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 126-183.

[31] Ноэмата - множественное число от слова "ноэма".

§ 2. СОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ И
ВРЕМЕННОСТЬ СОЗНАНИЯ.

РЕФЛЕКСИЯ И СТРУКТУРА ВНУТРЕННЕГО ВРЕМЕНИ

Исходным моментом гуссерлевского анализа времени-сознания является изложение и критика учения о времени Ф. Brentano.[1]

Согласно Гуссерлю,
"феноменологическим зерном"
учения Ф. Brentano является то, что,
пытаясь ответить на вопрос, каков
источник наших ощущений
последовательности и длительности,
каков источник самого
представления о времени, Brentano

отказался от сведения представлений о последовательности и длительности к объективной длительности самого психического акта или последовательности актов.

Психологи, за исключением Brentano, отмечает Гуссерль, безуспешно пытаются установить источники представлений о времени по той причине, что они смешивают объективное и субъективное время. "Длительность ощущения и ощущение длительности различны", - подчеркивает Гуссерль[2]. Brentano полагал, <60> что источником наших переживаний различных модусов

времени является фантазия-представление (первичная ассоциация), которая присоединяется к первичному ощущению после того, как перестает действовать вызвавший его стимул. "Таким образом,- заключает Гуссерль,- фантазия оказывается здесь особым образом продуктивной. Здесь налицо единственный случай, когда фантазия воистину творит момент представления, а именно, временной момент"[3].

Тем не менее Гуссерль подвергает критике брентановский "закон первичных ассоциаций". Согласно

Брентано, только настоящее ("теперь") реально, представления о прошлом или будущем создаются первичными ассоциациями, которые превращают реальное в нереальное. Гуссерль указывает на то, что следствием этой теории будет отрицание первичной данности последовательности или длительности. Это, в свою очередь, означает, что первичная темпоральность сознания не принимается в качестве исходного предмета описания, но конструируется с помощью особого психического акта - фантазии, временность которого упускается из

виду. Гуссерль указывает: "Брентано не проводил различия между актом и содержанием, или между актом, содержанием схватывания и схватываемым предметом"[4].

Поэтому Брентано не мог ответить на вопрос, принадлежит ли временной момент, производимый первичной ассоциацией, к самому акту схватывания или же к объекту схватывания, скажем, к звуку в его временном бытии. Гуссерль полагает, что первичные временные характеристики - последовательность и одновременность - относятся не только к первичным содержаниям

схватывания, но также к схватываемым объектам и схватывающим актам. Анализ времени должен, таким образом, учитывать все эти уровни.

Согласно Гуссерлю, одной их предпосылок учения Brentano является так называемая догма "о моментальности сознания целого", которая состоит в том, что для схватывания последовательности представлений необходимо, чтобы они присутствовали как одновременные в одном акте сознания. Такая постановка вопроса снова приводит к объяснению

осознания последовательности
посредством некоторой
вневременной структуры и,
следовательно, препятствует
признанию того, что сознание
последовательности и длительности
есть изначально данное сознание.

И все же основным отличием
брентановской теории от
феноменологии времени Гуссерль
считает то, что эта теория, которую
он называет психологической,
"работает на основе
трансцендентальных предпосылок с
существующими временными
объектами, которые совершают

"раздражения" и "вызывают" в нас ощущения и т. п." [5] <61> Сфера феноменологического исследования как сфера описания не должна, согласно Гуссерлю, включать ничего трансцендентного в кантовском смысле. И хотя термин "трансцендентный" можно встретить у Гуссерля в лекциях по феноменологии времени, Гуссерль употребляет его в другом смысле, нежели Кант. Гуссерль говорит о трансцендентном восприятии (что, по Канту, само по себе противоречиво) как о восприятии, которое имеет своим объектом внешний предмет. С некоторым

упрощением можно отождествить трансцендентное восприятие с кантовским пространством как формой внешнего восприятия. Соответственно, трансцендентный объект - это предмет, который осознается как внешний по отношению к сознанию. В этом смысле объективное время и время самих предметов трансцендентно. Гуссерль отделяет вопрос о том, каким образом конституируются трансцендентные временные объекты от вопроса о конституировании временных имманентных объектов, т. е. о конституировании акта восприятия

посредством первичных временных фаз. При описании имманентного объекта мы должны, по Гуссерлю, "заключить в скобки" вопрос об эмпирическом происхождении предмета (например, звука), его физической основы и т. д. Мы должны взять предмет только так, как он дан сознанию, и описать эту данность.

Метод, которым пользуется Гуссерль для изучения времени, является, по существу, трансцендентальным в самом широком смысле. Этот метод сводится в основном к двум процедурам: во-первых, к особому

наблюдению над различными
длящимися объектами,
длительностями,
последовательностями и т. д., т. е. к
наблюдению над данными в
сознании временными различиями, и
во-вторых, к фиксации определенной
структуры сознания, благодаря
которой может осуществиться
осознание того или иного
временного фактора. Другими
словами, Гуссерль создает такую
модель сознания, которая должна
иметь дело с осознанием временных
различий.

Для описания восприятия временных объектов и временных различий Гуссерль стремится выбрать удобные для этой цели объекты, такие, как тон и мелодия, чтобы устранить возможные пространственные ассоциации. Тон начинается и прекращается, и мы можем зафиксировать единство его продолжительности. Само звучание постепенно затихает, но, пока мы его удерживаем в сознании, тон имеет свою собственную временность. В течение всей своей продолжительности тон является тем же самым тоном, несмотря на изменения в интенсивности. Первая

точка этой продолжительности - начало тона - предстает как точка настоящего, точка "теперь". Тон осознается как настоящий, как "теперешний", поскольку каждая его фаза осознается как "теперь". Если, однако, следуя Гуссерлю, мы выделим некоторую временную фазу, которая не совпадает с начальной точкой, в качестве актуального "теперь", то мы можем осознать закон-⁶²ченный интервал временной продолжительности от начальной точки до "теперь-точки". Оставшийся интервал и всю последовательность целиком мы осознаем в конечной точке, причем

самую точку осознаем как точку "теперь". "Полный интервал продолжительности тона, или тон в его протяженности,- пишет Гуссерль,- имеется в наличии как нечто, так сказать, мертвое, себя более не оживляющее порождение, формация, не оживляемая продуктивной точкой "теперь", формация, которая, однако, постоянно модифицируется и погружается в пустоту"[6]. Следует отметить, что описать способ, каким имманентно-временной объект является в непрерывном потоке, не означает описать самую продолжительность, которая,

конечно, предполагается в описании. Когда тон длится, эта продолжительность сама является настоящей, самопорождающей и "конец-точка" превращает ее в законченную продолжительность, которую можно воспроизвести в воспоминании. Кроме того, что мы можем описать начало, продолжительность и конец тона, мы также можем обратить внимание на тот способ, посредством которого мы осознаем различия в явлении имманентного тона. Однако Гуссерль предупреждает, что эти явления - явления имманентных объектов - особого рода. С точки зрения

Гуссерля, лучше говорить о "протекающих феноменах" (Ablaufspanomen) или о способах "временной ориентации", а в отношении самих имманентных объектов - об их "протекающих характеристиках" (например, "теперь", "прошлое"). "О протекающем феномене мы знаем,- пишет Гуссерль,- что он представляет собой непрерывность постоянных изменений, которые формируют неделимое единство, неделимое на части, которые могли бы существовать сами по себе..."[7] Однако, по Гуссерлю, можно абстрактно выделить Некоторые

отрезки продолжительности и, что еще более важно, выделить отдельные уникальные, неповторяющиеся точки (начало, конец и т. д.). Следующая диаграмма времени иллюстрирует Наблюдения Гуссерля[8].

Точка А обозначает первичную "точку-источник", начиная с которой имеет место протекание имманентного времени объекта. Эта точка характеризуется как "теперь". Линия АЕ обозначает ряд "теперь-точек", точек, в которых мы удерживаем тон как Настоящий. Однако тон как протекающий

феномен погружается в прошлое, и это погружение иллюстрируется линией AA' Каждая "теперь-точка" существует не самостоятельно, а вместе со своим погружением: EA' характеризует именно такой континуум фаз - "теперь-точку" с горизонтом прошлого. Гуссерль подчеркивает, что каждая фаза протекания, которая следует за первичной "точкой-источником", является сама по себе непрерывностью, и эта непрерывность, постоянно расширяясь, является <63>

непрерывностью прошедших фаз. Само протекание постоянно модифицируется, и точки продолжительности постоянно отступают в прошлое.

На нижнем рисунке сплошная горизонтальная линия обозначает интервал модусов протекания длящегося объекта, имеющего конечную "теперь-точку", начиная с которой ряд "теперь-точек" ($E \rightarrow$) будет относиться к другим объектам. В "конце-точке" продолжительность теряет свою действительность и становится прошлой

продолжительностью, которая все глубже погружается в прошлое. Диаграмма времени служит только иллюстрацией описания соотношения временных фаз. Для самого описания этих соотношений Гуссерль вводит понятия "теперь", ретенции и протенции.

Понятие ретенции (Retention - удержание) занимает, пожалуй, центральное место в анализе Гуссерля. Для того чтобы прояснить смысл ретенции, Гуссерль прибегает не к дефинициям через род и видовое отличие, а к описанию посредством сравнения с "точкой-источником".

Эта точка, которую Гуссерль называет первоначальным впечатлением, удерживается в сознании как "только-что-прошедшее". Иначе говоря, первоначальное впечатление переходит в ретенцию, причем ретенция является актуально существующей, в то время как "теперь-точка" объекта (тона) предстает как "только-что-прошедшая"[9]. Ретенция как бы растягивает настоящее ("теперь-точку") и удерживает запечатленное содержание: "Единство сознания, которое интенционально охватывает настоящее и прошлое, есть

феноменологическое данное".[10]

<64> Каждая "теперь-точка"

постоянно изменяется от ретенции к ретенции, образуя континуум, где каждая последующая точка является ретенцией предыдущей. В то же время каждая ретенция несет в себе следы первоначального впечатления, или, как выражается Гуссерль, импрессионального сознания.

Гуссерль указывает, что ретенция есть моментальное сознавание фазы, которая уже завершена, и в то же время основание для ретенциального сознания следующей фазы. "Так как каждая фаза,-продолжает Гуссерль,-является ретенциальным осознанием

предшествующей фазы, она включает в себя в цепи опосредованных интенций весь ряд истекших ретенций..."[11]

Если мы схватываем в восприятии временной объект как "теперь", то такое схватывание является, по выражению Гуссерля, "центром кометных хвостов ретенций". Однако этот "ретенциальный шлейф" не существует без первоначального ощущения или восприятия, которое с необходимостью ему предшествует: "Каждая ретенция в себе отсылает к впечатлению"[12]. Конечно, здесь имеется в виду

предшествование самого впечатления, а не объекта (в данном случае-трансцендентного), который вызывает впечатление. Мы можем не только вспомнить нечто, никогда не существовавшее, но и воспринимать несуществующий предмет. В этом случае "восприятие", фиксация объекта как "теперь" должна быть первичной по отношению к ретенции.

В отличие от брентановской "первоначальной ассоциации", которая является конструкцией для объяснения ощущений времени, существование ретенции описано

Гуссерлем в рефлексии. Если "первоначальная ассоциация" прибавляет к первично ощущаемому содержанию так называемую фантазию-представление, то ретенция не содержит в себе ничего "фантастического". Ретенция выполняет весьма важные функции в феноменологическом учении о времени и является фактически основой этого учения.

Прежде чем систематизировать эти функции, следует указать еще на своеобразного двойника ретенции - протенцию. В отличие от ретенции - первичного запоминания -

протенция выполняет функцию первичного предвосхищения или первичного ожидания. Протенция конституирует "пустоту", она идет как бы впереди "теперь-точки", "подготавливая место" для первичного впечатления. Протенция характеризует сознание как готовность к восприятию, как активность, которая подготавливает восприятие, "создает" его, а не просто копирует предмет. Таким образом, единство фаз "ретенций-теперь-протенций" является наиболее общей структурой внутреннего времени и, как станет ясно из дальнейшего рассмотрения,

интенциональных актов. "Можно представить этот феномен, как это делает Гуссерль,- пишет <65> Мерло-Понти,- с помощью диаграммы. Для того чтобы завершить ее, должны быть добавлены симметричные перспективы протенций. Время - это не линия, а сеть интенциональностей.

... Горизонтальная линия: ряд "настоящих моментов". Наклонные линии: *Abschattungen*[13] тех же самых "настоящих моментов", которые видны из последующего "настоящего момента".

Вертикальные линии: следующие

один за другим Abschattungen одного и того же "настоящего момента" [14]. В процессе восприятия длящегося объекта ретенция, согласно Гуссерлю, не может быть единичной. Она сразу же тянет за собой целый "ретенциальный шлейф". Отсюда следует, что ретенция удерживает не только отдельные точки длящегося объекта (отдельные тоны мелодии), но и образует единство ретенциального сознания. "Теперь-точку" с цепочкой ретенций можно изобразить так:

и т.д.

Таким образом, ретенция обладает двойной интенциональностью. "Поперечная" интенциональность, т. е. собственно "первичное запоминание", служит для конституирования имманентного временного объекта; "продольная" интенциональность "конституирует единство этого запоминания в потоке"[15]. Поскольку ретенция удерживает и объект, и поток, в котором он длится, она создает возможность рефлексии, т. е. возможность направить внимание на удержанную фазу и даже на целый ряд таких фаз. Гуссерль указывает,

что "благодаря ретенции сознание может стать объектом"[16].

Это утверждение сразу же, конечно, наталкивает на сравне-⁶⁶ние с точкой зрения Канта. Несомненно, мы имеем здесь определенное сходство позиций. Согласно Канту, время тоже дает возможность сделать объектом познавательную способность. Подтверждением этого являются темпоральные описания категориальных синтезов. Однако при рассмотрении свойств времени Кант отвлекается от анализа определенных форм осознания временных объектов и,

следовательно, не выделяет различные уровни понимания первичных временных различий. Кант показывает, каким образом можно описать синтезы через последовательность и одновременность, но он не рассматривает вопрос об описании последовательности и одновременности при восприятии временных объектов. Поэтому Кант не различает последовательность сформированных "готовых" представлений и последовательность фаз переживания в синтезе схватывания.

В отличие от Канта Гуссерль стремится иметь дело с данностями длящихся объектов и выделить различные уровни абстракции, в соответствии с которыми возможно более детальное изучение времени.

Утверждение о том, что ретенция создает возможность рефлексии, не противоречит тому, что Гуссерль открыл существование ретенции в рефлексии. Между рефлексией и ретенцией нет отношения предшествования. То, что рефлексия существует, доказывается не логически при помощи понятия

ретенции, а просто фактом ее осуществления. В самом деле, убедить кого-либо в существовании способности к рефлексии можно только в том случае, если этот "кто-то" способен направить свое внимание не только на предмет, но и на свое восприятие предмета[17].

Рефлексию как поворот интенциональности на саму себя можно описать, согласно логике рассуждений Гуссерля, в новой рефлексии. И тогда в самой рефлексии выяснится то, благодаря чему она может существовать. Иначе говоря, то, что ретенция есть

основание рефлексии, можно узнать только в рефлексии. В этом смысле рефлексия сама себя обосновывает и, согласно Гуссерлю, является ядром феноменологического метода.

Обращение интенциональности к себе требует новой

интенциональности -

интенциональности рефлексии.

Связь между этими

интенциональностями возможна

благодаря ретенции (ретенция

удерживает ретенцию), причем

ретенция является не чем-то

внешним по отношению к

интенциональности, но структурой

интенциональности. Эта функция

ретенции, пожалуй, самая фундаментальная, ибо остальные, нами выделенные, основываются именно на ней.

Интенциональные акты конституируются только полностью, т.е. всегда во взаимосвязи "теперь-точек", ретенций и протенций. Сами же эти фазы не конституируются. Действительно, можно ли осознать "теперь-точку", если за ней не последует ре-⁶⁷тенция? "Теперь-точка" и ретенция не существуют друг без друга, их единство неразложимо в рефлексии, и когда Гуссерль говорит о ретенции и ее

функциях, он тем самым все время имеет в виду соотнесенную с ней "теперь-точку". Если же "теперь-точку", или "первичное схватывание", считать схватывающим актом, то это приводит к так называемому регрессу сознания, ибо этот акт потребует "следующего за ним" акта, в котором мы осознаем первый, и т. д.

Таким образом, полный интенциональный акт конституируется временными фазами, которые отождествляются Гуссерлем с частичными интенциями, несущими в себе

отдельные свойства
воспринимаемого предмета; причем
именно те свойства, благодаря
которым предмет предстает в
единстве и целостности, нами не
осознаются. Мы осознаем сам
предмет, а также сам акт
схватывания предмета; единство же
акта схватывания существует
благодаря тому, что ретенция
удерживает и связывает частичные
интенции.

Поскольку частичные интенции как
раз и есть *Abschattungen* различных
временных фаз, темпоральная
структура интенциональности

характеризует восприятие как своего рода "прикидки", "наброски", "эскизы", которые совершает сознание, конституируя данность предмета. Феноменологическое данное - это "континуум перспектив", благодаря которому мы имеем возможность, по Гуссерлю, "достраивать образ", воспроизводить предмет по его видимой части и т. п. Интересно отметить, что эта характеристика восприятия соответствует современным представлениям о зрении - глаз не фотографирует предмет, а как бы ощупывает его контуры. Однако Гуссерль не приводит примеры,

связанные с формированием зрительного образа, поскольку "набор перспектив" предмета сразу же укладывается в привычные пространственные формы и в рефлексии трудно схватить сам процесс возникновения целостности образа. По этой причине и выбирается тон, который предстает скорее как нечто внутреннее, что и позволяет удерживать в сознании его оттенки.

В методологическом аспекте понятие ретенции и в целом структура "ретенция-теперь-протенция" показывает, что

проблема взаимосвязи рефлексии и сознания решается Гуссерлем только на основе темпоральных описаний, без введения вневременного посредника. Иной подход развивает Герд Бранд в книге. "Мир, Я и Время"[18], название которой свидетельствует о том, что основным концептуальным средством интерпретации Гуссерля у Бранда является "Я" как посредник между рефлексией и временем, между сознанием и миром.

Бранд, как известно, рассматривал гуссерлевское учение о времени, используя в основном

неопубликованные к 1955 г. рукописи философа. Этот подход, который дал много интересных <68> результатов, оставляет все же в стороне общий контекст первоначальных лекций Гуссерля о времени-сознании.

В самом общем виде отличие нашего понимания гуссерлевской методологии в учении о времени состоит в том, что Гуссерль попытался "увидеть" сознание сквозь призму времени, но не наоборот. Для Гуссерля время - это первичная интуиция относительно сознания, причем время и сознание не опосредуются структурой "чистого

Я". Гуссерль не ставит вопрос о времени опираясь на "готовую" теорию сознания. Наоборот, время есть "средство" для поисков абсолютных основ сознания. Время есть исходный и конечный пункт анализа первичных модусов сознания. Речь, конечно, не идет о том, что понимание времени предшествует (в объективном времени!) пониманию сознания. Однако, раскрывая взаимосвязь времени и сознания, времени и рефлексии, Гуссерль не нуждался в структуре "чистого Я". По нашему мнению, "Я" в приводимых Брандом записях Гуссерля есть не что иное,

как сокращенное обозначение способности схватывания целостности потока переживаний или его "частей". Недаром Бранд не уточняет, о каком Я идет речь - о чистом или эмпирическом. Бранд пишет: "Рефлексия есть... наипервичное открытие "теперь" и "только что", рефлексия при этом есть наипервичное открытие времени или временности"[19].

Следует полностью согласиться с Брандом, что феноменологическая рефлексия темпоральна, однако ее темпоральность не создается отличием Я от самого себя, т. е.

отличием Я в "теперь" от Я в "только что". Наоборот, только благодаря временности дорефлективного сознания мы можем в рефлексии отличить различные фазы потока переживаний. Кроме того, отличие Я в "теперь" от "только что бывшего" Я не содержит в себе критерия того, что оно имеет место во "внутреннем времени". Это отличие, взятое без оговорок, может быть понято как интервал в объективном времени. Необходимые "оговорки" суть опять-таки описания временной протяженности переживаний, но не абстрактно выделенного Я.

Приведенные Брандом места из рукописей Гуссерля говорят о том, что Гуссерль скорее проясняет "Я" через временность сознания, нежели время при помощи "Я": "Таково основное и первое достижение феноменологии: что в Я-есть-мое бытие аподиктически удостоверяется, но так, что Я, истолковывая конкретность этого бытия, должно пройти путь итеративной рефлексии, и мое бытие я обнаруживаю как тождественное итеративному и в итерации уже единообразно связанному самовременению (Selbstzeitigung), в котором само времяющееся

(Zeitigendes) существует только как овремененное (Gezeitigtes)"[20]. Таким образом, темпоральность "овремененной" рефлексии, т.е. оживлен-⁶⁹ной временным потоком дорефлексивного сознания рефлексии, создает возможность самоидентификации, благодаря одному из "свойств" временности - итерации. Способность к итерации также может быть "объяснена" с помощью ретенции. Это "объяснение" означает возможность описания итерации при помощи структуры "ретенция-теперь-протенция".

[1] Мы касаемся здесь учения Ф. Брентано о времени только на основе изложении Гуссерля.

[2] Hua X. S. 12.

[3] Hua X.S. 11.

[4] Ibid. S. 17.

[5] Ibid S.15.

[6] Hua X. S. 24-25.

[7] Ibid. S. 27.

[8] См. ibid. S. 28.

[9] Такое расслоение восприятия звука позволяет выделить по крайней мере три объекта рефлексивного наблюдения: 1) первоначальное впечатление; 2) его Удержание (ретенцию); 3) то, что удерживается в ретенции, т. е. сам тон

[10] Hua X. S. 16.

[11] Hua X. S. 118.

[12] Ibid. S. 34.

[13] Мерло-Понти сохраняет немецкий термин, специальный анализ которого можно найти в книге: Sokolowski R. Husserlian Meditation. Evanston, 1974. P. 89-93. По-русски *Abschattungen* можно передать как "профили", "перспективы", "наброски" и т. д.

[14] Merleau-Ponty M. The Phenomenology of Perception. N. Y., 1962. P. 417.

[15] Hua X. S. 80.

[16] Ibid X. S. 119.

[17] Точно так же убедить кого-либо в существовании музыкального слуха можно только тогда, когда этот "кто-то" его имеет.

[18] Brand G. Welt, Ich und Zeit. Haag, 1955.

[19] Brand G. Welt, Ich und Zeit. S. 68.

[20] Ibid. S. 75.

§ 3. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ. ПАМЯТЬ И РЕФЛЕКСИЯ

Рассмотрение памяти как одной из существенных структур сознания непосредственно связано у Гуссерля с постановкой вопроса о единстве сознания и связи рефлексии с временем. Здесь отчетливо обнаруживается как сходство, так и различие методологических позиций Канта и Гуссерля. Изъятие из рассмотрения синтеза

воспроизведения во втором издании "Критики чистого разума" лишает память гносеологического статуса, память целиком относится, по Канту, к сфере психологии. Во втором издании Кант усиливает позицию, согласно которой познавательная способность должна рассматриваться в "объективном" аспекте, т. е. как синтетическая деятельность, создающая объект познания. Включения памяти в число фундаментальных способностей познания требовала лишь "субъективная дедукция", в "объективной дедукции" память как

трансцендентальная сила становится излишней.

Наличие двух аспектов в "Критике..." - "субъективного" и "объективного" - обусловило противоречивый характер связи рефлексии и времени у Канта. Понятие интенциональности снимает в феноменологии различие между этими двумя подходами к изучению сознания и позволяет Гуссерлю исследовать память как первичную структуру сознания.

Термин "единство сознания" в отношении к системе априорного познания у Канта можно употреблять, по крайней мере, в двух значениях. Их необходимо выделить, чтобы не нарушить основы сравнения учений Канта и Гуссерля, и тем самым избежать противопоставлений там, где их нет, обнаружив различие на более глубоком уровне.

Первое значение термина - это единство представлений в сознании, в основе которого лежит действие единства апперцепции: "Я мыслю,

должно быть способно сопровождать все мои представления..." (В 131-132; Т. 3, 191). В этом случае понятие единства сознания должно быть сопоставлено с понятием чистого Я (*ego cogito*) у Гуссерля, которое выполняет аналогичные функции и служит как бы стержнем всех интенциональных актов. Так же, как единство апперцепции, чистое Я представляет собой не объект, а одно из субъективных условий познания, указывая на необходимость центрального звена всех представлений, которое не тождественно самим представлениям. И в том и в другом

случае речь идет о существовании такой способности сознания, <70> наличие которой дает возможность объяснить его эмпирическую работу.

Согласно Гуссерлю, чистое Я как чистую "направленность на..." невозможно описать в себе и для себя без его соотнесений - "направленность на..." всегда реализуется в определенном феноменологическом данном посредством определенного акта познания.

И апперцепция, и чистое Я сами по себе не несут временных характеристик, однако спонтанная способность "Я мыслю" в системе абстракций располагается и Кантом, и Гуссерлем таким образом, что в познании она необходимо вступает во временные отношения. У Канта трансцендентальное действие воображения представляет собой единство апперцепции и внутреннего чувства, в основе которого - время; у Гуссерля стержень интенциональных актов структурирует "лишенную начала и конца линию имманентного времени"[1].

Сходство между функциями единства апперцепции и чистого Я не исключает различий. Кант, рассматривая процесс присоединения представлений в одном сознании и тождество сознания, в этом процессе, имеет дело с готовыми представлениями. У Гуссерля чистое Я имеет более "тонкую" структуру: она не только выполняет функцию "Я мыслю" по отношению к различным переживаниям, но и участвует в формировании переживаний. Таким образом, речь идет уже не только о тождестве сознания по отношению к различным представлениям, но и о

тождестве интенционального акта при соотнесении с различными модусами данности предмета[2]. Кроме того, у Гуссерля существенно переставлены акценты: у Канта единство сознания - это тождественное проявление одних и тех же структур субъекта в различных представлениях, у Гуссерля чистая "направленность на..." - это условие перестройки сознания в зависимости от того, с предметами какого рода оно имеет дело.

Второе значение, в котором может употребляться термин "единство

сознания",- единство смысла в представлениях. Здесь также обнаруживается существенное сходство: и у Канта, и у Гуссерля единство смысла в представлениях достигается благодаря темпоральной основе. У Канта - благодаря трансцендентальной схеме, у Гуссерля - благодаря темпоральной структуре интенциональности.

Было бы ошибкой сравнивать понятие единства сознания у Канта и Гуссерля соответственно как апперцепцию и единство внутреннего времени, т. е. смешивая два значения термина[3].<71>

В самом деле, Кант применяет термин "единство сознания" только к апперцепции, но не к трансцендентальной схеме или к трансцендентальному синтезу воображения. У Гуссерля же этот термин относится большей частью к темпоральному единству сознания. Однако следует иметь в виду, что под "сознанием" в данном случае Кант и Гуссерль понимают различные вещи. У Канта сознание на этом уровне рассуждений отождествляется с рассудком, тогда как Гуссерль нигде не абстрагирует чисто рассудочную деятельность, трактуя сознание как

совокупность всевозможных интенциональных актов, в основе которых лежит поэтический, смыслообразующий компонент.

Выделение двух значений термина "единство сознания" позволяет сравнивать уже не термины, а функции, которые выполняют определенные абстракции в рамках гносеологических учений Канта и Гуссерля: при всех отличиях апперцепция и чистое ego фиксируют тождество сознания в процессе смены представлений, т. е. необходимую формальную структуру сознания, а трансцендентальный

синтез воображения и темпоральное единство интенциональности воплощают в себе назначение сознания, его первичную и главную цель - создавать осмысленные контексты-содержания. Согласно Гуссерлю, трансцендентальная позиция - это постоянный процесс интенционального анализа, процесс, в котором человек обретает единство сознания как внутреннюю историчность. По этой причине изучение памяти приобретает для феноменологии особое значение. Гуссерль исследует память в рефлексивном наблюдении и в то же время показывает возможность

рефлексии в памяти. Гуссерль отвлекается от вопросов о том, благодаря каким структурам мозга мы можем запоминать; его интересует другое: каковы те общие структуры сознания, посредством которых память осуществляется как процесс. Исследование памяти непосредственно связано в феноменологии с учением о времени, где Гуссерль проводит ряд важных сопоставлений: память и ретенция, память и фантазия, память и восприятие. Кроме того, важная роль отводится памяти в конституировании объективного времени.

Прежде всего следует рассмотреть различие между ретенцией и памятью, что, собственно, и делает Гуссерль. Если ретенция - это первичное запоминание, то собственно память Гуссерль называет вторичным запоминанием. В то время как ретенция непосредственно образует актуальное восприятие как "хвост кометы", или "ретенциальный шлейф", в памяти воспроизводится и сам континуум ретенциальных модификаций, и сама первичная "точка-источник" восприятия. Гуссерль отмечает, что феномен памяти скорее похож на восприятие.

Как и восприятие, память имеет привилегированную точку, с которой начинается воспоминание, т. е. первичную "теперь-точку". <72> В процессе воспроизведения действует соединение "теперь-точек", ретенций и протенций. Так же как и в восприятии, в воспроизведении, которое мы производим посредством воображения, "теперь-точка,- указывает Гуссерль,- имеет для сознания временное гало, которое осуществляется в непрерывности схватываний воспоминания"[4]. Структура памяти мелодии тождественна, следовательно, не ретенции, а целостной структуре

восприятия. Однако в памяти мы реально не слышим мелодию и с очевидностью осознаем ее уже как прошедшую.

В отличие от мелодии ее воспоминание является не прошедшим, а настоящим, первично конституированным воспоминанием. "Оно производит самого себя в континууме первичных данных и ретенций,- указывает Гуссерль,- и конституируется (или скорее реконституируется) совместно с имманентной или трансцендентной длящейся предметностью (в зависимости от того, имманентно

или трансцендентно оно ориентировано)"[5].

Гуссерль отмечает также, что воспроизведение временного объекта может осуществляться различными способами. Воспоминание может просто "появиться", и в процессе видения того, что воспроизведено, мы можем выделить некоторую моментальную интуитивно рожденную фазу. В другом случае мы строим объект в соответствии со всеми фазами, уровнями и ретенциями, которые имели место в процессе восприятия: чтобы вспомнить именно тот предмет,

который мы когда-то воспринимали, воспроизведенные фазы должны быть тождественны воспринятым, но, как замечает Гуссерль, с индексом репродуктивного изменения.

Для прояснения различия между ретенцией и памятью Гуссерль соотносит их с восприятием (перцепцией). Оказывается, однако, что если сравнивать перцепцию и ретенцию, то собственно перцепция предстает лишь как идеальный предел, абстрактно выделенная точка, которая сразу же переходит в ретенцию, т. е. в сознание того, что

только что было. Ретенция превращает в прошлое ту фазу, к которой она непосредственно присоединена, но ретенция не может превратить в прошлое временной объект, продолжительность которого не закончена. "Она (мелодия.- В. М.) является прошлой,-пишет Гуссерль,- лишь после последнего тона"[6].

Реальная перцепция представляет собой сложный процесс, постоянный переход от "теперь-точек" к ретенциям, переход, который образует целый континуум градаций. В этом континууме каждая "теперь-точка" удерживается как прошедшая

"теперь-точка" (в отличие от Брентано "теперь" становится прошлым "теперь", а не "теперешним прошлым"). Первичное впечатление и любую его модификацию можно, согласно Гуссерлю, характе-
<73>ризовать как таковые. Это и означает, что мы можем абстрактно выделить различные фазы целостного процесса восприятия. Такое выделение необходимо для того, чтобы отличить модификации, непрерывно порождающие новые модификации, от первичного впечатления, которое является абсолютным началом этого порождения. Первичное впечатление

не создается сознанием, напротив, "сознание ничто без впечатления". "Своеобразие этой спонтанности сознания состоит, однако, в том,- замечает Гуссерль,- что оно только осуществляет рост, развитие первично порожденного, но не создает ничего "нового"[7]. Заметим, что Гуссерль берет "новое" в кавычки, так как этим он хочет подчеркнуть, что сознание не может работать без некоторого первичного данного.

В отличие от восприятия в памяти мы не можем выделить первичное впечатление в качестве идеального

предела, ибо воспроизведенная начальная "теперь-точка", соответствующая первичному впечатлению в восприятии, представляет собой создание усилий памяти. Таким образом, память и восприятие отличаются, по крайней мере, наличием идеального предела в восприятии, т. е. наличием впечатления, которое первично порождает работу сознания по схватыванию временного объекта. Кроме того, ретенция не осуществляет себя одинаково в памяти и в восприятии. В восприятии она модифицирует порождающую "точку-источник", а в

памяти - эту же точку, но только воспроизведенную. Конечно, ретенция относится не только к первичным точкам восприятия и воспроизведения, но сама память изменяет первоначальное "теперь" в воспроизведенное "теперь", а ретенция - первоначальное или воспроизведенное "теперь" в прошлое.

На первый взгляд может показаться, что, согласно Гуссерлю, память представляет собой нечто пассивное, копирующее восприятие: "Акт представления имеет в точности такое же временное протяжение, как

более ранний акт восприятия. Первый воспроизводит последний, он позволяет протекать отрывку, тональной фазе за тональной фазой, интервалу за интервалом..."[8]. В то же время современные психологи говорят о том, что память - это активный процесс переработки информации. Мы намеренно выбираем такого рода воззрения, чтобы лучше понять особенности гуссерлевского анализа памяти.

П. Линдсей и Д. Норман приводят следующий пример: "Большинству из вас, вероятно, довелось в детстве познакомиться с историей Гайаваты.

Помните ли вы свое первое впечатление об этом герое?

Изменились ли ваши представления о нем за последующие годы? Почему это произошло? Потому ли, что вы еще раз перечитали поэму, или это результат того, что вы больше узнали о мире, об индейцах, об особенностях детской литературы <74> и о древних преданиях индейского фольклора?"[9] В самом деле, мы можем переосмысливать содержание произведений, прочитанных в юности, причем даже не перечитывая их. Авторы совершенно правы в том, что "по мере накопления информации о

мире понимание мира
запоминающей системой углубляется
и совершенствуется"[10].

Однако речь в данном случае идет о
переосмыслении содержания,
Гуссерль же, исследуя память, имеет
в виду сам процесс протяжения
воспоминания, как он дан в
сознании. Гуссерль не строит
естественнонаучные модели памяти,
его метод заключается в рефлексии
на процесс воспоминания. Он,
конечно, исследует
преимущественно воспоминание
воспринятых временных объектов, и,
строго говоря, такой тип

исследования весьма отличается от исследования так называемой смысловой памяти. Однако некоторые черты гуссерлевского анализа, видимо, могут быть применены и здесь.

В частности, вышеупомянутые авторы не учитывают того, что мы можем вспомнить не только содержание поэмы и образ Гайаваты, но и то, каким был для нас этот образ и его содержание в детстве. Именно для этого и необходима рефлексия. П. Линдсей и Д. Норман не учитывают этого, видимо, в силу характера их книги и поставленной

задачи: изучить механизм памяти в связи с переработкой информации, причем памяти "нормального" человека в том смысле, что он не всегда и не обязательно задумывается над тем, что такое память, а "имеет" ее и пользуется ею.

Задача Гуссерля другая: изучить то, каким образом мы помним о временном объекте, о том, что воспринятый нами ранее предмет сам в себе имеет временное протяжение. Это возможно, согласно Гуссерлю, только в том случае, если сама память имеет длительность и исследуется как определенная

структура внутреннего времени.
Какова структура временности самой памяти, можно узнать посредством рефлексии, которая в данном случае не может быть заменена полностью экспериментальным исследованием. Более того, метод рефлексии и экспериментальное исследование памяти в современной психологии не альтернативны по существу и могли бы дополнять друг друга.

Поскольку восприятие представляет собой сложный процесс, осуществляемый активной работой сознания, постольку и воспроизведение восприятия

является интенциональным процессом. Согласно Гуссерлю, память должна быть тождественной восприятию и в то же время отличаться от него. Это тождество понимается в том смысле, как мы уже указывали, что память может воспроизводить фазы временного объекта соответственно фазам <75> его восприятия. Отличие же заключается в том, что мы фиксируем в памяти "репродуктивный индекс" относительно каждой фазы восприятия и всего воспринятого объекта. Этот репродуктивный индекс проявляется благодаря тому,

что фазы самого акта, конституирующего воспоминание, отличаются по существу от фаз акта в восприятии.

Мы рассмотрели это выше относительно начальной "теперь-точки" и ретенций. Однако и протенции как первичные ожидания также изменяются, по существу, в процессе воспоминания. Если в восприятии протенции конституируют "пустое место" - "подхватывают то, что приходит", то в памяти протенции воспроизводятся как уже осуществленные.

Таким образом, с точки зрения Гуссерля, можно говорить о двойственной интенциональности воспоминания. "В каждом представлении,- пишет Гуссерль,- нужно различать репродукцию сознания, в котором был дан, т. е. воспринят или вообще первично сконституирован, прошлый длящийся объект, и то, что присуще этой репродукции как конститутивной для сознания "прошлого", "настоящего" (совпадающего с актуальным теперь) и "будущего"[11]. Иначе говоря, вместе с воспроизведенным временным объектом память содержит временной фон этого

объекта. Весьма любопытна вторая интенциональность (на временной фон), которая представляет собой воспроизведение совершенно другого типа, чем воспроизведение объекта. В отличие от воспроизведения "фаза в фазу" память производит фон совершенно непрерывно, "в потоке". В этом случае мы имеем, согласно Гуссерлю, не цепочку "ассоциативных" интенций, а непрерывное взаимодействие прошлого, будущего и настоящего, которое и вырисовывает данный фон.

Кроме того, Гуссерль указывает, что вместе с этими непрерывными

интенциями имеет место и интенция на ряд возможных осуществлений, которую он называет пустой. Пустая интенция образует "туманные окрестности" того, что вспоминается. Эти туманные окрестности оказываются совершенно необходимыми для конституирования объекта, причем не только в воспоминании, но и в восприятии. Это относится не только к сугубо временным объектам, но и к пространственным. Именно поэтому Гуссерль называет интенцию полного восприятия "комплексной". "Передний план,- пишет Гуссерль,- ничто без фона. Являющаяся сторона

ничто без неявляющейся. То же самое в отношении единства времени-сознания: воспроизводимая длительность есть передний план; упорядочивающие интенции делают осознанным фон, временной фон... Мы имеем следующие аналогии: для пространственной вещи - упорядочение в окружающем пространстве и пространственный мир, с одной стороны, а с другой - сама пространственная вещь с ее передним планом и фо-⁷⁶ном. Для временной вещи мы имеем упорядочение во временной форме и временной мир, с одной стороны, а с другой - саму временную вещь и ее

изменяющуюся ориентацию
относительно живущего Теперь"[12].

Тема "пустых" и "неполных"
интенций, тема потенциального
конституирования впервые
конкретно разрабатывается
Гуссерлем в лекциях по
феноменологии времени и играет
важную роль в феноменологическом
учении о сознании. Эта тема в
совокупности с учением о
корреляции ноесиса и ноемы
обнаруживает одну из главных целей
феноменологической философии:
создание модели сознания,
способного осуществлять любые

свои действия в горизонте соответствующих предметов и проблем. Здесь налицо определенное сходство с кантовской постановкой проблемы способности суждения. По Канту это "особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя" (А 133; Т. 3, 218). Способность суждения, которую Кант определял как "умение подводить под правила", есть, по существу, способность соотносить утверждение с определенным контекстом, что, собственно, придает ему смысл. Кант, однако, утверждает, что мы можем лишь фиксировать наличие или отсутствие этого

"дарования", и рассматривает способность суждения только в аспекте предотвращения ошибок, т. е. в аспекте Критики. Гуссерль же не только показывает конкретные способы осуществления рефлексии, но дает общую модель рефлексивной и "контекстуально-горизонтной" деятельности сознания. Речь идет, по существу, о замысле гносеологической теории контекста на основе феноменологического понятия горизонта, теории, которая относилась бы уже не только к способности суждения, но и к процессам восприятия, памяти и т. д.

Гносеологическая значимость
памяти в феноменологии времени
проясняет важную особенность
редукции объективного пространства
к континууму поля зрения и,
соответственно, объективного
времени к внутреннему:
пространство и время не только
субъективируются, но и
индивидуализируются. Гуссерль
имеет в виду не безличное поле
зрения или внутреннее время, а поле
зрения и внутреннее время
определенного индивида, причем
рефлексия на "личное внутреннее
время" есть не что иное, как
описание определенного вида

интендирования.

Разъясняя смысл
трансцендентального эпохе[13]
Гуссерль отмечает, что любой
человек постоянно совершает
множество нефеноменологических
эпохе, когда меняет направление
своего интереса. Каждому интересу
соответствует определенная
профессиональная позиция с
определенным "профессиональным
временем", которое находит свое
"место" внутри единого личного
времени. Под "профессией" Гуссерль
понимает здесь любую заинтересо-
<76>ванную позицию, которую мы

принимаем в исполнении той или иной социальной роли: "Мы отцы, граждане и т. д.". Необходимо отметить, что Гуссерль не имеет в виду совокупность социальных ролей, которые "сами по себе" исключают одни и актуализируют другие виды деятельности: мы идем в гости и не можем одновременно слушать концерт или мы смотрим кино и не можем одновременно заниматься научной работой. При феноменологическом анализе "профессиональное время" - это не часы или минуты, которые проводит человек в том или ином месте: на работе, в парке, с детьми, у

телевизора и т. д.

"Профессиональное время" - это непосредственная заинтересованность индивида в определенном виде деятельности и (при условии рефлексии) осознание этой заинтересованности.

Анализируя те или иные "заинтересованные позиции", можно прояснить формальную или реальную совместимость или несовместимость социальных ролей. Мы можем, например, взять с собой магнитофон и слушать по дороге музыку, однако музыка будет лишь фоном нашего бодрого настроения. С другой стороны, вдохновленные

музыкальным произведением, мы можем забыть ту цель, ради которой мы вышли из дома. Просмотр кинофильма и научная работа реально совместимы для искусствоведа и лишь формально совместимы для математика, который продолжает размышлять над проблемами, скажем, алгебры в кинотеатре. Можно также гулять с детьми, не интересуясь, чем они занимаются, сидеть у телевизора только затем, чтобы подождать пока "освободится" человек, которому интересно досмотреть передачу, и т. д. и т. п. Таким образом, "профессиональное время" - это

время-сознание, и его описание есть описание смысла или значения, которое человек явно или неявно придает той или иной своей деятельности.

Исследуя процесс воспоминания, Гуссерль выделяет еще одну интенцию, значимую для конституирования уже не длящегося предмета, а самой длительности и последовательности. Гуссерль рассматривает пример, когда вместе с восприятием предмета А на определенном уровне его развертывания конституируется другой длящийся предмет В. Мы

схватываем в этом случае и само А, и само В и то, что В следует за А.

Гуссерль подчеркивает, что "сознание последовательности есть изначально данное сознание; оно есть "восприятие" этого следования друг за другом"[14]. Воспоминание этой последовательности (А-В) Гуссерль обозначает как (Л-В)', где штрих означает память. Раскрытие скобок $(A-B)' = A' - B'$ будет означать, что мы имеем не только сознание памяти Л и В, но и память того, что В следует за А. Процесс возвращения к одной и той же последовательности и ее идентификация в качестве одного и

того же временного объекта может быть выражена следующим образом: (Л - В) - (Л-В)'-(А-В)"... Сам процесс возвращения зависит от<78> нашего желания, и мы можем вернуться к воспринятой последовательности столько раз, сколько захотим[15]. Кроме того, в этом процессе мы запоминаем не только последовательности, но и само запоминание и т. д., что видно из символической записи. Благодаря памяти второго, третьего и т. д. уровней, а также благодаря, как выражается Гуссерль, "свободе" воспроизведения, по существу, может иметь место не только

идентификация временного объекта или последовательности нескольких объектов, но и идентификация сознания, воспроизводящего объект или последовательность. Гуссерль рассматривает здесь возможность сознательной, рефлексивной идентификации собственного Я и показывает способ ее осуществления посредством памяти, причем памяти различных уровней, и, следовательно, посредством рефлексии в памяти. Таким образом, память предстает как уникальное свойство сознания - память сама себя запоминает, а значит, и обосновывает. При этом память не

только относит себя к одному и тому же Я, но и предстает как единственная память Я, которая, конечно, может иметь несколько уровней, но которая способна восстановить только одну реальную "историю" Я[16]. Таким образом, память как априорная структура феноменологически понятого сознания препятствует обезличению рефлексии и указывает на то, что любой вид рефлексии всегда осуществляется не абстрактно-трансцендентальным субъектом, а "реальным" индивидом, который имеет определенное содержание внутреннего опыта.

С понятием памяти неразрывно связано в феноменологическом учении о времени понятие фантазии. Так же как память, фантазия характеризуется Гуссерлем как представление. Именно в этом Гуссерль видит коренное различие между его учением и учением Brentano. Фантазия никак не может быть единственной основой аппрегензии времени, поскольку сама фантазия должна иметь в своей основе данное, которое не сфантазировано, но представлено. Существенным признаком фантазии, по мысли Гуссерля, является то, что она работает на основе уже данного.

Как и в случае восприятия, в отношении фантазии феноменологический метод ограничен рассмотрением только данностей предметов, но и в рамках этого общего утверждения возможны различные позиции. Например, можно считать, что данность есть целиком продукт фантазии или что данность конституируется сознанием. Гуссерль же смотрит на вещи по-другому: основу данности образуют сами предметы, конституирование данности осуществляется посредством интенциональности (целого комплекса интенций), причем

основными элементами этого конститу-^{<79>}ирования являются первичное впечатление и первичное запоминание. То же самое верно и в отношении фантазии. Гуссерль вовсе не умаляет роли фантазии, говоря о ней как о воспроизведении.

Фантазия творит новое, но, согласно Гуссерлю, не из ничего, а на основе данного.

Если теперь сравнить два вида воспроизведения - воспоминание и фантазию, - то окажется, что основанием для сравнения у Гуссерля опять будет служить структура восприятия временного

объекта. В отличие от воспоминания в фантазии не воспроизводится "теперь-точка", которая была дана в прошлом. Фантазия не дает воспроизведения объекта или последовательности "фаза в фазу" и, строго говоря, вообще не дает воспроизведения в точном смысле слова, что отмечает Гуссерль. Однако кроме указания на то, что фантазия не возникает из ничего, у Гуссерля есть и другая причина сближать воспроизведение и фантазию. Рассматривая воспроизведение как представление, Гуссерль указывает на необходимость работы фантазии в данном процессе. Другими словами,

память не есть фантазия, но фантазия необходима для работы памяти. Более того, фантазия всегда присутствует и в восприятии. С нашей точки зрения, в этом можно усмотреть некоторое сближение позиций Канта и Гуссерля, поскольку под фантазией Гуссерль понимает (так же как и Кант) не какой-то определенный процесс фантазирования, а процесс первичного воображения, т. е. способность создавать образы.

Для уточнения терминологии Гуссерль говорит о "чистой фантазии-явлении", которая всегда

остается ядром и восприятия, и памяти. Объяснение того, каким образом облачено это ядро, какими оболочками оно покрыто, Гуссерль считает в данном случае основной проблемой. Представление содержит в себе воображение. Это не означает, что в представлении мы изменяем содержание объектов. Воспринятый в прошлом объект может быть адекватно воспроизведен именно благодаря фантазии. Представление и фантазия словно содержат в себе друг друга, но не тождественны, ибо представление все-таки относится к памяти уже воспринятого объекта, фантазия же, хотя и воспроизводит

некоторое первичное данное, это "воспроизведение" свободно от какого-либо фиксированного объекта. Иначе говоря, в фантазии мы имеем не какой-либо представленный предмет, а предмет, который "сам себя представляет", сам себя разворачивает[17].

Изучая первичные модусы сознания, Гуссерль пошел не по пути формальных определений памяти, фантазии, восприятия - в таком случае, рано или поздно, получился бы логический круг,- а по пути описания способов их осуществления. Оказалось, что круг

действительно существует, но не "порочный", а реальный: в восприятии содержится память, по крайней мере<80> первичная (ретенция), память имеет такую же структуру, что и восприятие, фантазия невозможна без восприятия, а памяти в свою очередь, нет без фантазии. Кроме того, и память, и восприятие, и фантазия имеют общую основу (они же ее и создают) - "внутреннее время".

Таким образом, Гуссерль применяет здесь основной принцип феноменологического исследования - принцип постепенного

отождествления предмета с рефлексией на предмет (это и есть, собственно говоря, принцип редукции) - к самой рефлексии. Изучая в рефлексивном наблюдении процессы восприятия, памяти и фантазии, Гуссерль показывает, что рефлексия осуществляется всегда на основе этих модусов сознания.

[1] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 26.

[2] Перцепция может иметь дело с разнообразными объектами, сохраняя при этом особый, перцептивный

характер акта. То же самое относится к памяти, фантазии и к другим модусам сознания.

[3] Р. Моррисон, например, считает, что, по Канту, "единство сознания имеет понятийный, а не временной характер" [Morrison R. P. Kant, Husserl and Heidegger on time and the unity of "consciousness" // Philosophy and Phenomenological Research. Buffalo, 1978. V. XXXIX. N 2. P. 184).

[4] Hua X. S. 35-36.

[5] Ibid. S. 36.

[6] Ibid. S. 39.

[7] Hua X. S. 100.

[8] S.46. Представление понимается здесь в смысле воспроизведенного образа.

[9] Линдсей П., Норман Д..
Переработка информации у
человека. М.,1974. С. 417.

[10] Там же.

[11] Hua X. S. 54.

[12] Hua X. S. 55.

[13] Hua VI. S. 138-140.

[14] Hua X. S. 42.

[15] Итеративность, повторяемость
рефлексии опять-таки выступает в
качестве одного из ее основных
свойств.

[16] В художественной форме тщетную попытку самоидентификации существом, у которого несколько "историй", превосходно выразил С. Лем (см.: Лем С. Маска // Химия и жизнь. 1976. № 7, 8).

[17] Память от фантазии, в частности, можно отличить по тому признаку, что память памяти возможна, а фантазия фантазии - нет.

§ 4. ГРАНИЦЫ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО
МЕТОДА:

КОНСТИТУИРОВАНИЕ ОБЪЕКТИВНОГО ВРЕМЕНИ И ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

"Исключение объективного времени"
не означает, что объективное время
вообще не рассматривается
Гуссерлем. "Принцип принципов" -
любой предмет в качестве данного
может стать объектом
феноменологического анализа -
распространяется и на объективное
время. Оно "исключается" в качестве
"независимого от сознания" времени

и восстанавливается в качестве проблемы сознания объективного времени. Иначе говоря, Гуссерль отвлекается от рассмотрения объективного "космического" времени и ставит задачу описать сознание времени, которое связано с тем или иным видом предметности.

Согласно Гуссерлю, проблема здесь заключается в том, "как, в противоположность феномену непрерывного изменения сознания времени, осуществляется сознание объективного времени, и прежде всего сознание тождественных временных позиций?"[1] "Теперь-

фазы" восприятия непрерывно подвергаются изменениям: то, что конституируется посредством этих фаз и ретенций, постоянно погружается в прошлое, и в этом погружении мы можем, согласно Гуссерлю, найти фиксированные временные точки в объективном времени. В течении времени конституируется его неподвижность, т. е. абсолютное, единое объективное время. "Время неподвижно, и все-таки оно течет"[2], - замечает Гуссерль. Такая двойственность времени основывается на двойственности самого схватывания временных объектов: "Полное

схватывание предмета содержит два компонента: один конституирует объект в соответствии с его вневременными определениями, другой создает временную позицию: бытие-теперь, уже бывшее и т. д." [3].

Гуссерль уточняет, что временная позиция - это не интервал $\langle 81 \rangle$ от актуального теперь до какой-либо точки в потоке ретенций; этот интервал постоянно увеличивается по мере погружения объекта в прошлое. Временная позиция отличается от временной протяженности объекта и сохраняется в процессе "погружения"

как тождественная себе самой.
"Теперь-точка" сохраняется во
временном протяжении объекта как
та же самая "теперь-точка", и
характер прошлого она приобретает
только в отношении вновь
возникающих актуальных "теперь-
точек".

"Вневременные определения"
объекта основываются на временных,
а именно, на объективации
временных точек. Возможность
объективации коренится опять-таки
в ретенции, которая сохраняет,
"удерживает" содержание различных
"теперь-точек". В ретенциальном

изменении сохраняется, по Гуссерлю, объективная, или, лучше сказать, предметная интенция. Посредством объективации конституируется "теперь-точка" как "действительный" "теперь-момент", характеризующий предмет. Многообразие удержанных в ретенциях действительных "теперь-моментов" конституирует весь объект целиком в его самотождественности.

Гуссерль строго следует своему методу в этом объяснении и сам вопрос ставит сугубо феноменологически: проблема

состоит в прояснении того, каким образом в сознании возникает представление о тождественном временном объекте, который постоянно подвергается изменениям.

Согласно Гуссерлю, сохранение индивидуальности временных точек дает возможность осознания тождественного объекта, но еще не дает сознания единого однородного объективного времени. Для того чтобы объяснить, каким образом возникает это сознание, Гуссерль обращает внимание на роль воспроизведения в данном конституировании. Благодаря

воспроизведению мы можем иметь объект в сознании столько раз, сколько пожелаем. Кроме того, в воспоминании мы воспроизводим не только идентифицированный объект, но и его временной горизонт, т. е. его протекание, погружение в прошлое, его начальную точку и т. д.

Объективации подвергаются не только отдельные, индивидуальные временные точки, но и континуум этих точек. Возможность вернуться в воспоминании к тому же самому объекту в том же самом временном горизонте, создает по Гуссерлю, возможность сознания единого объективного времени.

Согласно Гуссерлю, каждый интервал времени, если его полагать в качестве действительного времени (т. е. в качестве времени какого-либо темпорального объекта), должен существовать как интервал внутри одного и единственного объективного времени. Такой интервал, по Гуссерлю, имеет линейную структуру, однако, эта "линейность" времени отличается от кантовского наглядного образа, поскольку линейный порядок интервала продолжительности, по Гуссерлю, формируется в цепочке "теперь", ретенций и протенций. Кантовский образ времени говорит

нам о том, что время "течет" от прошлого через настоящее к будущему. В отличие от Канта Гуссерль полагает в качестве привилегированной точки настоящее, серию "теперь-точек".

Здесь возникает вопрос, в каком смысле говорит Гуссерль об однородности времени, ибо однородность исключает такие временные различия, как "позже", "раньше", "теперь" и т. д. Гуссерль не проясняет смысл однородности времени, и это связано, на наш взгляд, с тем, что в "Лекциях по феноменологии внутреннего

времени-сознания" имеет место несоответствие между моделью "внутреннего времени" и анализом объективного времени, несоответствие между уровнем анализа "реальных" фаз переживания времени - ретенций, теперь, протенций - и уровнем анализа одного из возможных интенциональных коррелятов этих фаз.

Конституирование объективного времени у Гуссерля - это, по существу, конституирование (на основе памяти) одного из возможных наглядных образов времени, причем

однородность - характеристика этого образа. Специфика феноменологического метода заключается в том, что анализ предмета начинается с фиксации его данности. В случае объективного времени анализ Гуссерля некорректен потому, что он не различает данность наглядного образа и процесс формирования абстракции. Гуссерль начинает рассматривать вопрос с того, что фиксирует осознание объективного времени, однако это осознание является, очевидно, наглядным образом, который формируется конкретно-исторически и прежде

всего, хотя и не обязательно, в цепи обыденных представлений о времени.

Таким образом, анализ Гуссерля может способствовать в определенной мере пониманию того, каким образом формируется наглядное представление об объективном времени, однако процесс формирования научной абстракции объективного времени не входит в сферу его рассмотрения. Там, где речь идет об интуитивно данных предметах и процессах, феноменологические описания временных различий обладают

высокой ценностью; если же речь идет о конкретно-историческом формировании понятия времени, сама проблема объективного времени полагает границу феноменологического анализа времени. С другой стороны, исследование темпоральности первичных модусов сознания - таких, как восприятие, память и т. д. - обнаруживает проблему внутренней границы феноменологического метода - проблему предела анализа сознания. Если проблема объективного времени указывает на предельные возможности феноменологического метода, то

проблема предела анализа сознания, которая наметилась еще у Канта и которая составляет существенную черту трансцендентализма в целом, есть одна из проблем, конституирующих саму феноменологию.

Кант указывает на целый ряд вопросов, ответить на которые, с его точки зрения, невозможно:

"Трансцендентальный объект, лежащий в основе явлений, и вместе с ним то, на основании чего<83>наша чувственность подчинена одним, а не другим высшим условиям, есть и остаются

недоступными нашему исследованию, хотя самый факт их существования несомненен (die Sache selbst gegeben), но только не постигнут" (Л 613-614; Т. 3, 532). У Канта речь идет, следовательно, о непознаваемости не только вещей в себе как внешних предметов, но и о непознаваемости абстрагированной от действий предметов познавательной способности. По Канту, можно ответить на вопрос, каким образом связаны чувственность и рассудок в познании, однако общий корень, из которого произрастают два ствола человеческого познания, остается

неизвестным. Описывая действие способности воображения, Кант тем не менее называет ее "слепой, хотя и необходимой" функцией души.

Конкретизируя синтез воображения в учении о схематизме категорий, Кант отмечает также, что "этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть" (А 141; Т. 3, 223). Таким образом, Кант отвергает уже самую постановку вопроса о причине такого, а не другого устройства

человеческой чувственности и
рассудка.

Они даны, согласно Канту, как
реальные силы познавательной
способности, которые можно изучать
только в связи с их проявлением.

Более конкретную постановку
вопроса о пределе анализа сознания
и тем самым о пределе
рефлексивного опыта мы находим в
феноменологии Гуссерля, и прежде
всего в его учении о времени.

Исследуя при помощи рефлексивного наблюдения осознание времени, и в частности восприятие длительности, Гуссерль использует структуру "ретенция-теперь-протенция" в описании осознания последовательности и одновременности, а с другой стороны, в описании процесса памяти и фантазии. Кроме того, Гуссерль стремится систематизировать свои исследования, выделяя основные уровни конституирования времени и временных объектов. Выделение уровней описания внутреннего времени имеет для Гуссерля еще

одну, гораздо более важную цель: создание "модели" субъективности, смыслообразующая деятельность которой основывается на внутренней временности. Такая цель явным образом не ставится Гуссерлем, но следует из общей логики его рассуждений, ибо осознание времени, согласно Гуссерлю, тождественно внутреннему времени субъекта.

Гуссерль выделяет следующие основные уровни конституирования времени и временных объектов, которые, по существу, являются уровнями рефлексивного анализа:

"I. Вещи опыта в объективном времени (где должны были быть еще дифференцированы различные уровни эмпирического бытия, которые до сих пор не были приняты в расчет: вещь, <84> данная в опыте отдельного субъекта, intersубъективно тождественная вещь, вещь физики).

2. Конститутивные многообразия явлений различных уровней, имманентные единства в доэмпирическом времени.

3. Абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания"[4]. Первые два уровня, как видно из перечислений Гуссерля, можно разделить на подуровни в отличие от третьего, уникального, единого и единственного потока сознания.

Гуссерль уделяет больше внимания второму уровню - конститутивным многообразиям явлений, в основе которых лежит структура "ретенций-теперь-протенций". Однако проблематика, связанная с конституированием этих многообразий, требует введения

общей основы временного конституирования в целом. Такой общей основой, по Гуссерлю, является абсолютный поток сознания, который, впрочем, может быть понят только в сравнении с конституированными единствами.

Отметим, что Гуссерль вводит уровень абсолютного потока для того, чтобы прояснить отождествление конституирования актов сознания и их переживания. В самом деле, акты восприятия, памяти и фантазии структурируются посредством первичных фаз и осознаются как акты, которые в свою

очередь конституируют содержание предмета в одном и том же "потоке", в одном и том же сознании. Вводя еще один уровень конституирования - уровень абсолютного потока, Гуссерль устраняет тем самым "множественность" сознания. Таким образом, Гуссерль полагает предел, своего рода абсолютную систему отсчета, относительно которой конституируются временные объекты и само время.

Как известно, не существует движения вообще, без точки отсчета, без точки относительного покоя. Время, которое неразрывно связано с

движением, тоже всегда "привязано" к определенной системе отсчета. Более того, в ньютоновской механике само время наряду с пространством становится абсолютной системой отсчета. Поскольку Гуссерль говорит о времени, которое присуще самому сознанию, постольку абсолютный поток можно представить как абсолютную (и относительную) систему отсчета для внутренних временных процессов. Абсолютный поток сознания назван "поток" лишь условно, и Гуссерль признается: "Для всего этого не хватает названий"[5]. Сам поток не представляет собой

последовательность временных фаз, в нем нет движения, нет времени (в потоке уже нет системы отсчета). В этом состоит его абсолютность. С другой стороны, абсолютный поток - это чистая возможность движения и времени (имеется в виду, конечно, время-сознание), возможность, из которой, по выражению Гуссерля, "выпрыгивает" "теперь-точка", ретенциальные и протенциальные фазы. Причем поток создает возможность не каких-то абстрактных временных фаз, а фаз, которые относятся к определенным временным объектам. В этом состоит как раз относительность

потока, поскольку он открыт для конституирования временных объектов и последовательностей любого рода. Таким образом, по Гуссерлю, временные единства во внутреннем времени могут образовываться только благодаря чему-то квазивременному, что обозначено в "Лекциях..." как абсолютная субъективность.

Гуссерль указывает, что "темпорально конститутивные феномены есть в принципе другие предметности, чем те, которые конституированы во времени"[6]. Гуссерль имеет в виду то, что

явление какого-либо объекта, которое длится и изменяется, отличается от конститутивного сознания (перцептивного и ретенциального) предмета, который дан в явлении. Темпорально конститутивные фазы, согласно Гуссерлю, могут быть понятны только как моменты потока. Аналогичным образом дело обстоит с памятью: восстановленное в памяти содержание следует отличать от вспоминающего сознания с его ретенциями памяти. В связи с этим Гуссерль формулирует следующие требования: "Мы всегда должны различать: сознание (поток), явление

(имманентный объект),
трансцендентный предмет (если он
не является первичным содержанием
имманентного объекта)"[7].

Все эти различия, которые,
собственно говоря, соответствуют
выделенным уровням
конституирования времени и
временных объектов, выявляются
только благодаря рефлексии, ибо
согласно Гуссерлю, для того чтобы
сделать эти различия ясными,
необходимо сделать ясными
различные способы их осознания: "В
феноменологическом видении я беру
объект как феномен. Я направлен на

восприятие, на явление и являющееся в их корреляции. Действительная вещь существует в действительном пространстве, длится, изменяется в действительном времени и т. д. Являющаяся вещь восприятия имеет пространство явления и время явления. И наоборот, сами явления и все формы сознания имеют свое время, а именно свое теперь и свое временное расширение в форме "теперь-раньше": субъективное время"[8].

Согласно Гуссерлю, объект восприятия является в субъективном времени восприятия, объект памяти -

во времени памяти, объект фантазии
- во временном протяжении
фантазии, ожидаемый объект - во
времени ожидания. Восприятие,
память, ожидание, фантазия - все то,
что представляет собой объект
рефлексии, является в том же самом
субъективном времени, в котором
являются объекты восприятия.
Каждое темпоральное явление
редуцируется к потоку, который
лежит в основе уникальных
взаимосвязей в "ретенциальном
шлейфе", "шлейфе времени", где
каждая ретенциальная точка
относится не только к
предыдущей<86> ретенции и к

первоначальному впечатлению, но и вовлекает в себя все предшествующие ретенции. Сам поток не является временным. Если допустить обратное, а значит, и то, что мы можем воспринимать поток как объект, тогда мы должны были бы допустить, что за этим потоком стоит другой поток, конституирующий первый, и так до бесконечности. Для того чтобы избежать такого регресса сознания, бесконечного процесса феноменологической редукции, который, по существу, нельзя схватить в рефлексии, Гуссерль утверждает, что "субъективное время

конституируется в абсолютном, невременном сознании, которое не является объектом" [9].

Так же как в отношении временных объектов и их продолжительностей, Гуссерлю необходимо решить вопрос о том, каким образом абсолютный поток достигает данности, иначе говоря, каким образом мы можем осознать то, что не является объектом. Сам вопрос поставлен парадоксальным образом и требует, согласно Гуссерлю, выделения различных уровней в восприятии. Гуссерль показывает эти уровни на следующем примере:

"1. У меня есть восприятие парового свистка, или, лучше сказать, свиста парового свистка.

2. У меня есть восприятие содержания самого тона, который длится, и тонального процесса в его продолжительности, отдельно от его местоположения в природе.

3. Восприятие тонального теперь и одновременно самое внимание на связанное с ним только-что-прошедшее-тона.

4. Восприятие времени-сознания в "теперь": Я обращаю внимание на теперь-являющееся свиста или тона и на теперь-являющееся свиста, которое растягивается таким-то и таким-то образом в прошлое (в этом "теперь" мне является теперь-фаза свиста и непрерывность оттенков)" [10].

С точки зрения Гуссерля, нет никаких трудностей в том, чтобы осуществить последний уровень восприятия и иметь время-сознание, не превращая его в объект. Сделать его объектом означает, по существу,

снова последовать за ним от момента к моменту. Само собой разумеется, абсолютный поток сознания не может быть дан сам по себе. Его данность проясняется лишь в связи с конститутивными фазами "теперь", ретенций и протенций, "привязанных" к определенному объекту. Гуссерль использует здесь упомянутую нами двойственность интенциональности ретенции, которая, по его мысли, дает ключ к решению вопроса о том, откуда берется знание о единстве первичного конститутивного потока сознания.

В отличие от "поперечной" ретенции (интенциональности), которая конституирует имманентный объект, "продольная" ретенция (интенциональность) конституирует, как мы уже указывали, <87> единство первичного запоминания в потоке. Сам поток, на который мы можем "посмотреть", когда он закончен (и который, конечно, всегда "привязан" к определенному процессу или объекту), формирует единство в памяти. Это единство конституируется благодаря временным фазам, которые в свою очередь находят свое "место" в потоке. Таким образом, Гуссерль

приходит к выводу, что поток сознания конституирует свое собственное единство. Иначе говоря, поток конституирует сам себя, и мы можем узнать об этом самоконституировании, поскольку мы можем направить свое внимание не только на делящийся объект, но и на квазивременное расположение фаз потока. "Самоявленность потока,- утверждает Гуссерль,- не требует второго потока, но как феномен он конституирует себя в себе самом" [11].

С помощью понятия абсолютного потока сознания Гуссерль как бы

заново ставит традиционную философскую проблему возможности познания сущности вещей на уровне рефлексивного анализа. У Гуссерля эта проблема принимает вид адекватного описания переживаний, которые не были ранее подвергнуты рефлексивному наблюдению. Гуссерль указывает, что "неотрефлексированное переживание не утрачивает свою сущность в процессе перехода в рефлексии"[12]. В определенном аспекте переживание, конечно, изменяется, когда попадает в фокус рефлексии. Можно, например, спокойно анализировать свое собственное

состояние гнева или наблюдать за процессом фантазии и т. п. Однако способ осуществления фантазии не изменится в рефлексии, напротив, только в рефлексии проявляется то, каким образом "протягивается" фантазия в сознании. Для Гуссерля это обстоятельство играет очень важную роль, ибо рефлексия обесценивается, если она не сохраняет основные черты переживания. Эта проблема, по существу, решается Гуссерлем в объяснении самоконституирования абсолютного потока сознания: переживания формируются в том же потоке сознания, что и акты

рефлексии. Одна и та же цепочка ретенций, во-первых, формирует процесс переживания и, во-вторых, служит основой наблюдения за этим процессом.

Термин "абсолютный поток сознания" указывает, с нашей точки зрения, еще на одну проблему относительно рефлексии, которую мы обозначили как предел рефлексивного описания. Гуссерль пишет, что "изучение потока сознания осуществляется... в разнообразных актах рефлексии специфического строения, которые сами опять же принадлежат к потоку

сознания, и в соответствующих
рефлексиях более высокого порядка
могут и на самом деле должны быть
превращены в объекты
феноменологических анализов"[13].

Гуссерль неоднократно подчеркивает,
что рефлексивный ана-^{<88>}лиз
может продолжаться бесконечно, и в
явном виде проблема предела
возможностей описания им не
формулируется. Следует, однако,
уточнить, в каком смысле может
идти речь о бесконечном процессе
рефлексии. С одной стороны, любые
многообразные переживания и их
сочетания, согласно Гуссерлю, могут

быть подвергнуты рефлексии. С другой стороны, если объектом рефлексии выступает структура сознания, рефлексия, как это видно из описаний Гуссерля, очень скоро становится невозможной. Рефлексия наталкивается на некоторый "слой" в сознании, который представляет собой "до-интенциональное поле", т. е. поле чистой возможности интенций, и полагает тем самым свой собственный предел.

Абсолютный поток сознания, или абсолютная субъективность, вводится Гуссерлем в качестве всеобщего фона, в котором

конституируются предметы и процессы. Абсолютная субъективность абсолютна, по Гуссерлю, лишь в том смысле, что она имеет место в любом процессе осознания предмета в качестве системы отсчета этого процесса. Абсолютная субъективность выражает лишь исходную точку восприятий и других переживаний и конечную точку описания данностей предметов в любых видах конституирования.

Абсолютную субъективность можно обозначить как определенность сознания: сознание таково, каково

оно есть; предметы, процессы, обстоятельства дел изменяются, однако в рефлексии, с точки зрения Гуссерля, возможно схватить предметы именно так, как раскрывается нам их смысл.

Выделяя уровни самоконститутивного квазивременного потока сознания и конституированных временных единств, Гуссерль, по существу, пытается выделить и соотнести подвижные и неподвижные элементы структуры сознания: подвижную, постоянно функционирующую интенциональность и "неподвижное"

основание, фон, на котором интенциональность очерчивает определенные конфигурации смысла и благодаря которому смысл может достичь очевидности. В этом достоинство и одновременно недостаток метода Гуссерля.

С одной стороны, Гуссерль не придает выделенным уровням какого-либо субстанциального характера; эти уровни указывают на различные исходные точки феноменологического описания. Другими словами, выделяя уровни времени, Гуссерль стремится упорядочить только сферу

трансцендентального, т. е.
рефлексивного, опыта. С этим,
однако, связаны и более общие
теоретико-методологические
утверждения, которые, как мы
показали, придают субъективности
более широкое значение - значение
"первичной сферы" философского
мышления - и тем самым
представляют собой обоснование
идеализма. Тем не менее в рамках
идеалистической философской
концепции сделаны важные
наблюдения за осознанием времени
и методами его исследования.
Достоинство гуссерлевского анализа
феноменологии времени со-

<89>стоит, например, в том, что в его пределах Гуссерль не только обратил внимание на рефлексивность как на реальный "инструмент" гносеологического анализа, но и конкретно показал, как этим инструментом можно пользоваться.

С другой стороны, именно такое выделение уровней времени-сознания указывает на ограниченность феноменологического метода в целом. Принимая за исходную точку феноменологического описания абсолютный поток сознания как абсолютную субъективность, как

наиболее фундаментальный,
глубинный уровень
трансцендентальной
субъективности, Гуссерль
обнаруживает тем самым
противоречивость принципиальных
установок феноменологического
метода: интендирование
предметности есть лишь
формирование смысла в сфере
субъективности. Если рассматривать
общую философскую позицию
Гуссерля с точки зрения основного
вопроса философии, то попытки
Гуссерля найти объективное в
субъективном следует определить
как стремление разрешить

противоречие между субъективным и объективным идеализмом, хотя такой задачи Гуссерль, конечно, перед собой не ставил. В результате он создает философскую доктрину, которую, как мы полагаем, в полной мере нельзя отнести ни к одному из видов идеализма, но которая сохраняет их основные противоречия.

Анализ понятия рефлексии в контексте гуссерлевского понятия абсолютного потока сознания и феноменологической концепции времени в целом позволяет, во-первых, выделить ядро

гуссерлевского понимания субъективности как взаимосвязи различных уровней временности, во-вторых, соотнести общие установки феноменологического метода с конкретным интенциональным анализом, в-третьих, конкретно показать основное противоречие феноменологии: рефлексия как основа феноменологического метода, провозгласившего движение "к самим предметам", есть, по существу, движение от предметов, ибо поворот к рефлексии есть поворот от объективного пространства и времени, от объективного мира природы в целом,

от объективной практической и социальной деятельности к субъективности как их единственной реальной основе.<90>

[1] Hua X. S. 64.

[2] Ibidem.

[3] Ibid. S. 63.

[4] Hua X. S. 73.

[5] Ibid X. S. 75.

[6] Hua X. S. 74-75.

[7] Ibid. S. 76.

[8] Ibid. S. 111-112.

[9] Hua X. S. 112

[10] Ibid. S. 112-113

[11] Hua X. S. 83.

[12] Hua 111. S. 190.

[13] Ibid. S. 180.

ГЛАВА III.

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ ВРЕМЕНИ И ОНТОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

§ 1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О БЫТИИ В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ И КРИТИЧЕСКОЙ ТЕНДЕНЦИЙ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

ВРЕМЯ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Анализ трансцендентальной философии Канта и феноменологии Гуссерля в контексте проблемы времени определил в их учениях пропорции собственно критической методологии и "положительных" исследований, т. е. описаний определенных видов деятельности сознания. Если в философии Канта преобладает критическая тенденция, то в феноменологии Гуссерля зачастую эти две тенденции совпадают: критика натурализма и психологизма, критика естественной

установки есть необходимые моменты экспликации феноменологической редукции и феноменологической позиции в целом. Одна из специфических черт гуссерлевского способа мышления состоит в том, что Гуссерль вводит свои основные методологические понятия, и прежде всего понятия эпохе, редукции, рефлексии, которые в определенных контекстах могут быть взаимозаменяемыми через описание сознания, совершающего соответствующие процедуры.

Каковы пропорции критики и позитивной работы дескрипции в

хайдеггеровской философии? Каков предмет хайдеггеровской критики и каков предмет хайдеггеровских феноменологических описаний?

Постановка вопроса о бытии на основе феноменологического метода - исходный пункт философии Хайдеггера. Насколько уже в самой постановке вопроса преобладает критическая тенденция и насколько эта тенденция аналогична по структуре кантовской?

Вопрос о бытии пришел в забвение, утверждает Хайдеггер, хотя в

настоящее время "считается прогрессивным поддакивать метафизике". То, что было сделано Платоном и Аристотелем, и то, что держало в напряжении философскую мысль, сохранилось почти в неизменном виде вплоть до "Логики" Гегеля и в конце концов выродилось в тривиальность. Однако, считает Хайдеггер, еще на основе античной онтологии сформировалась догма, которая послужила препятствием для того, чтобы вопрос о бытии постоянно был темой исследования: бытие есть наиболее общее и пустое понятие, поэтому оно сопротивляется любым

определениям и не нуждается ни в каких определениях - всякий его употребляет постоянно и при этом понимает, что он каждый раз имеет в виду. Таким образом, существуют три предрассудка или предубеждения против постановки вопроса о бытии. Хайдеггер анализирует каждый из них, но это не означает, что он противопоставляет каждому из них противоположное утверждение.

Во-первых, то, что бытие есть наиболее общее понятие, еще не означает, что оно есть наиболее ясное понятие. Наивысшая <91> общность бытия, которую, как

отмечает Хайдеггер, в средневековой онтологии называли "трансценденцией", требует своего прояснения. Во-вторых, если бытию нельзя дать определения, то это означает лишь, что к бытию необходимо искать иной вид доступа. И в-третьих, самопонятность бытия как раз побуждает философа исследовать вопрос о бытии, ибо исследовать "скрытые суждения обыденного разума" есть "занятие философов", ссылается на Канта Хайдеггер[1].

Благодаря этим предрассудкам, вопрос о бытии или вообще

элиминируется, или обсуждается на формально-вербальном уровне. Предубеждения, выводящие понятие бытия за пределы философского исследования, аналогичны кантовским метафизическим устремлениям разума, которые следует обуздать критикой. На первый взгляд сходство здесь довольно отдаленное, так как, согласно Канту, разум стремится выйти за пределы познания - сферы, где предметы даны в качестве явлений, т. е. в чувственном опыте, а, согласно Хайдеггеру, постановка вопроса о бытии выходит за пределы философского рассмотрения. Однако

цель Хайдеггера состоит не в том, чтобы заново и более конкретно определить бытие на понятийном уровне, но в том, чтобы указать особый вид опыта, в котором бытие становится "доступным". Названные предрассудки закрывают, с одной стороны, доступ к этому виду опыта, который Хайдеггер называет экзистенцией, но с другой стороны, побуждают в самих этих предрассудках найти исходную точку для постановки вопроса о бытии.

При всех отличиях, перечисление которых мы опускаем, в основе хайдеггеровской постановки вопроса

о бытии лежит кантовская схема критики, точнее, один из основных ее моментов: для понятий, претендующих на познавательную ценность, всегда должно быть указано применение в опыте.

Сравнение хайдеггеровской методологии с кантовской критикой не является для нас самоцелью, но подчеркивает особую важность исходного опыта, который выбирает Хайдеггер для постановки вопроса о бытии. Именно это должно определить основной предмет феноменологии Хайдеггера. Кроме того, это сравнение поможет в

дальнейшем определить специфику хайдеггеровской критики, которая в своей основе, так же как и у Канта, не является "критикой книг или систем".

Хайдеггер обнаруживает исходный пункт своей феноменологии при рассмотрении формальной структуры вопроса о бытии. "Любое вопрошание есть поиск,- пишет Хайдеггер,- Любой поиск уже заранее руководится из искомого"[2]. Формальная структура любого вопроса или вопрошания, согласно Хайдеггеру, состоит из спрошенного (того, о чем спрашивается,- Gefragte),

запрашивания у... (Auffragen bei...), следовательно, опрошенного <92> или допрошенного (того, к чему обращен вопрос,- Befragte) и выспрошенного (Erfragte), которое заключено в спрошенном как "собственно интендированное" и которое "приводит к цели вопрошание"[3].

Отметим, что исследование формальной структуры вопроса предпосылается Хайдеггером рассмотрению специфики вопроса о бытии. Тем самым вопреки своему утверждению о необходимости иного доступа к бытию, нежели через

формально-логические определения, Хайдеггер начинает рассмотрение вопроса о бытии с выделения общей структуры вопроса, а затем специфицирует моменты этой структуры. Казалось бы, наоборот, постановка вопроса о бытии могла бы указать на общую структуру вопроса точно так же, как определенные феноменологические описания могли бы указать на формальную структуру феномена. Однако Хайдеггер как в том, так и в другом случае предпочитает формальный способ постановки проблем. Особое значение имеет смысловой акцент, который делает

Хайдеггер, связывая поиск-
вопрошание и искомое
выспрошенное. Поиски, повторяет и
настаивает Хайдеггер, руководятся
искомым. Если мы задаем вопрос о
бытии, то бытие уже руководит нами
в вопрошании. Согласно Хайдеггеру,
мы всегда уже возвращаемся в
определенном понимании бытия. Мы
не знаем, что такое бытие, но когда
мы спрашиваем, что есть бытие, мы
уже придерживаемся понимания
"есть", причем понятийно не
фиксируем, что означает это "есть".
"Нам даже не известен горизонт, из
которого мы должны схватить и
зафиксировать смысл,- пишет

Хайдеггер.- Это усредненное и смутное понимание бытия есть факт"[4].

Для Хайдеггера важно прежде всего зафиксировать факт наличия искомого - смысла бытия, который первоначально дан лишь смутно, но не полностью неизвестен. Для того чтобы сделать известным горизонт, из которого нужно схватить смысл бытия, Хайдеггер специфицирует структурные моменты вопрошания. То, о чем спрашивается,- это бытие. Бытие определяет сущее как сущее. Бытие - это всегда бытие сущего и не "есть" само сущее. Бытие как

спрошенное и смысл бытия как
выспрошенное требуют своего
собственного способа обнаружения и
своей собственной осмысленности,
которые существенно отличаются от
способов осмысления сущего.

Однако поскольку бытие - это бытие
сущего, то спрашиваемым или
допрашиваемым в вопросе о бытии
является именно сущее. Вопрос
только в том, какое именно, ибо
сущим или существующим можно
назвать "многое и в различном
смысле". Очевидно, это есть сущее,
которое обладает конститутивными
элементами вопрошания:
всматривание в..., понимание,

понятийное схватывание, выбор, доступ к..., т. е. сущее, "которое каждый раз суть мы сами, <93> вопрошающие"[5]. Следовательно, для того, чтобы получить доступ к бытию, необходимо, согласно Хайдеггеру, прояснить существование вопрошающего. Для обозначения сущего, которое имеет "бытийную возможность вопрошания", Хайдеггер выбирает термин Dasein.

Вопрошающее о бытии сущее - Dasein - должно быть определено в своем бытии, но в то же время бытие становится доступным только через

это сущее. Тем не менее Хайдеггер отрицает наличие "круга в доказательстве", поскольку "сущее в своем бытии может быть определено без того, чтобы при этом уже было в распоряжении эксплицитное понятие бытия"[6]. Это означает, что бытие "нас самих" уже определено без того, чтобы "мы" имели в распоряжении эксплицитное понятие смысла бытия. Dasein предварительно "принимает во внимание" бытие, и в этом "внимании" "предварительно артикулируется предданное сущее в своем бытии"[7]. "Это руководящее внимание к бытию,- пишет

Хайдеггер,- произрастает из усредненного понимания бытия, в котором мы уже всегда вращаемся и которое в конечном счете принадлежит к сущностному строению самого Dasein"[8]. Не признавая, таким образом, наличия круга в доказательстве в вопросе о бытии, Хайдеггер предпочитает говорить о "достопримечательной "возвратной или предварительной отнесенности" спрошенного (бытия) к вопрошанию как модусу бытия сущего". Однако такая отнесенность составляет смысл вопроса о бытии. С точки зрения Хайдеггера, это означает только то, что "сущее,

обладающее характером Dasein, имеет отношение - и, возможно, даже исключительное- к самому вопросу о бытии"[9].

Мы подробно проследили основную аргументацию первых двух параграфов "Бытия и времени" для того, чтобы показать, что во взаимной отнесенности бытия и спрашивания о бытии заключено не только то, что Dasein имеет исключительное отношение к вопросу о бытии. Специфицируя формальную структуру вопроса - поиск руководится искомым,- Хайдеггер оставляет в стороне, на

наш взгляд, самое существенное: способ, каким искомое руководит поиском, т. е. вопрошанием о бытии. Более того, Хайдеггер вольно или невольно маскирует горизонт, из которого должен быть схвачен смысл бытия, или, точнее, горизонт, из которого Хайдеггер стремится эксплицировать смысл бытия. Если мы не спрашиваем, что есть бытие, то тогда горизонт, из которого мы понимаем бытие (по Хайдеггеру, понимание бытия всегда имеет место и может быть доонтологическим), действительно остается неизвестным. Но если вопрос уже задан и в качестве исходной точки

понимания зафиксирован факт <94>
усредненного и смутного понимания
бытия, то горизонт дальнейшей
экспликации уже определен: это
горизонт усредненности и размытых
границ понимания, т. е. горизонт
повседневности в хайдеггеровском
смысле этого слова.

Неопределенным остается у
Хайдеггера это "мы" - "мы сами",
"мы вращаемся в усредненном
понимании бытия" и т. п.

Иначе говоря, неопределенным
остается непосредственный предмет
хайдеггеровского анализа - Dasein, т.

е. мы сами, вращающиеся в усредненном понимании бытия.

Хайдеггер указывает, правда, что "руководящим вниманием" к бытию является горизонт усредненности, но он указывает на это опять-таки в контексте отношения Dasein к вопросу о бытии, но не в контексте определения исходного пункта анализа существования спрашивающего о бытии сущего. Хайдеггер не случайно оставляет неопределенным первичный предмет анализа, т. е. определенный аспект существования "нас самих", поскольку первичным и основным

предметом хайдеггеровских описаний является прежде всего неопределенность повседневного существования Dasein. Именно здесь хайдеггеровские описания являются феноменологическими, т. е. описаниями определенных смыслов или значений, которые скрыты в повседневном существовании, но которые конституируют саму повседневность.

Иное дело хайдеггеровские описания поворота к "собственному" бытию, к экзистенциальности как таковой, описания "совести" и собственного бытия-к-смерти, которые суть

апофатические описания, т. е. указывающие на то, что не есть "собственное" бытие, и лишь косвенно указывающие на то, что оно есть.

Феноменологическая и апофатическая тенденции в философии Хайдеггера имеют различные источники и различные культурные ориентиры. Различие между этими тенденциями выражает, собственно говоря, различие между "положительными" в указанном выше смысле исследованиями и критикой, которая, с одной стороны, принимает у Хайдеггера вид критики

самого бытия, а с другой стороны, получает онтологическое обоснование. Сам Хайдеггер, однако, не столько разделяет, сколько соединяет эти тенденции как на содержательном, так и на методологическом уровне. В первом случае речь идет о взаимной отнесенности повседневного и экзистенциального, собственного и несобственного: экзистенциальное есть модификация повседневного, но в то же время повседневное - это "впадение" экзистенции во "внутримировое сущее". Во втором случае речь идет о том, что экзистенциальная аналитика Dasein

осуществляется посредством феноменологического метода.

Экзистенцией Хайдеггер называет "само бытие, к которому Dasein так или иначе может себя относить и всегда каким-либо образом относит" [10]. "Dasein всегда понимает себя самое из своей <95> экзистенции, возможности самого себя быть самим собой или не самим собой" [11], - пишет Хайдеггер. Экзистенция - это возможность, которая схватывается или упускается только в определенном Dasein. Иначе говоря, экзистенция - это всегда особый и всегда индивидуальный опыт

человека, который выбирает одну из двух фундаментальных возможностей: заимствовать структуры своего бытия из многообразных сфер "несоразмерного" с самим собой сущего (несобственное бытие) или же, наоборот, искать основу своего бытия в себе самом.

Согласно Хайдеггеру, вопрос экзистенции - это онтическое "дело" Dasein, т. е. выбор этих возможностей может быть осуществлен независимо и вне философского размышления. Последнее имеет своей целью

разъяснить то, что "конституирует экзистенция", или, иначе говоря, способ бытия Dasein, соответствующий тому или иному выбору. Однако вопрос именно в том, какой тип философского размышления или исследования имеет место у Хайдеггера в экспликации этих двух "результатов" выбора.

Постановка вопроса о бытии у Хайдеггера нацелена на то, чтобы показать взаимную необходимость проблемы бытия и проблемы человека, которые должны потерять свою самостоятельность. Однако

Хайдеггер называет "Бытие и время" фундаментальной онтологией, но не фундаментальной антропологией, поскольку любая антропология уже полагает определенную "человеческую природу", в то время как задача состоит в том, чтобы описать существование человека-в-мире. Бытие остается для Хайдеггера основным вопросом и основной темой философии, но вопрос о бытии может быть поставлен только благодаря особому способу существования человека - экзистенции - и выделенности существования человека из всех других видов существования, или из

всех видов сущего, поскольку в "его бытии речь идет о самом бытии".

Если Хайдеггер избегает "круга в доказательстве" при постановке вопроса о бытии, указывая, что сущее может быть определено в своем бытии без эксплицитного понятия смысла бытия, то каким образом можно избежать круга на уровне философской экспликации: с одной стороны, смысл бытия может быть прояснен посредством экзистенциальной аналитики Dasein, а другой - описания сущностных структур бытия-в-мире требуют предварительного прояснения

смысла бытия. "Онтически" и предварительно этот вопрос, как мы видели, решается тем, что "понимание бытия само есть определенность бытия Dasein"[12]. Но как решается этот вопрос на уровне философского анализа, где речь идет о том, чтобы описать структуры человеческого существования "из них самих" и в них самих определить "смысл бытия"? Однако<96> несмотря на приоритет, который Хайдеггер придает понятию бытия, конкретные хайдеггеровские описания показывают, что первичным предметом философского анализа

является не смысл бытия как таковой, но определенный способ человеческого существования - именно это дает возможность Хайдеггеру привести постановку вопроса о бытии к определенному виду опыта - экзистенции.

Методом экспликации смысла бытия является, по Хайдеггеру, феноменология, которая "означает первичное понятие метода"[13]. Метод соответствует предмету: "Сущностное определение этого сущего (Dasein-B. M.) не может быть осуществлено посредством указания на предметное Что"[14].

Соответственно, понятие метода "характеризует не предметное Что объектов философского исследования, но Как этих объектов" [15]. Хайдеггеровские разъяснения сущности феноменологии принимают здесь в языковом отношении парадоксальный характер: основной максимой непредметно ориентированной феноменологии является гуссерлевский лозунг "Назад, к самим предметам!".

Феноменология изучает феномены, однако не в том смысле, в каком биология, например, изучает жизнь,

а социология - общество. С точки зрения Хайдеггера, необходимо определить, что есть феномен феноменологии, чем феномен отличается от видимости, явления и являющегося, от феномена в "вульгарном", как выражается Хайдеггер, понимании. Однако сам хайдеггеров-ский анализ не является феноменологическим, но в качестве предварительного носит формально-этимологический характер[16].

Формальную структуру феномена, на которую указывает, согласно Хайдеггеру, этимология греческого слова, Хайдеггер обозначает как

"себя-в-себе-самом-показывающее",
очевидное. В отличие от феномена
видимость - это себя-в-себе
показывающее как то, что оно в себе
самом не есть. Структура
видимости: "выглядит так, как..." -
выглядит добрым, показывает себя
добрым, но... Видимость основана в
феномене, ибо "показывать себя так,
как будто..." уже предполагает
возможность показывать себя.
Структура явления противоположна
структуре феномена, но также
основана в последней. Явление есть
себя-не-показывающее. Явление
посредством чего-либо, которое себя
показывает, уведомляет о том, что

само себя не показывает. В явлении поэтому необходимо различать, во-первых, уведомление о себе как себя-не-показывающее и, во-вторых, само уведомляющее, которое в своем себя показывании объявляет нечто себя не показывающее. Пример Хайдеггера - "явления болезни": определенные события в теле себя показывают и в этом себя показывании "указывают" на нечто, которое себя не показывает.

<97>"Явление", согласно Хайдеггеру, может принимать еще одно значение: если схватывают уведомляющее как то, что указывает на нечто, которое порождает это уведомляющее, но при этом всегда остается скрытым в

самом уведомляющем, тогда мы имеем "только лишь явления". Однако явления в этом смысле не есть видимость: "только лишь явления" не выглядят иначе, чем они есть "на самом деле", предмет, или являющееся в них, всегда остается скрытым. Хайдеггер отмечает, что в кантовском употреблении термина "явления" как раз содержится эта двойственность: явления есть прежде всего "предметы эмпирического созерцания", т. е. то, что показывает себя в созерцании, но одновременно это себя показывание (феномен в подлинном первичном смысле) есть "явление" как

уведомляющее излучение из того, что себя скрывает в явлении.

Смещения понятий феномена, видимости и явления можно избежать, согласно Хайдеггеру, только в том случае, если под феноменом с самого начала понимается себя-в-себе-самом-показывающее. Однако если не решен вопрос, какое сущее рассматривается как феномен, и остается открытым вопрос, является ли феномен характеристикой сущего или бытия сущего, то этим достигнуто только формальное понятие феномена. Если феномен -

это себя показывающее сущее,
которое в кантовском смысле
доступно через эмпирическое
созерцание, то мы имеем обыденное,
или вульгарное, понятие феномена.
Это не есть феномен
феноменологии. У Канта феномены
феноменологии - это формы
созерцания, пространство и время,
которые показывают в явлениях себя
самых. Характерно, что Хайдеггер
умалчивает о феноменах
феноменологии Гуссерля, но из хода
его рассуждений ясно, что последние
попадают в разряд вульгарно
понятых феноменов, ибо
гуссерлевские феномены всегда

отнесены к определенному виду предметности.

Согласно Хайдеггеру, феномены феноменологии раскрывают не сущее, но бытие сущего. Феномен, однако, не лежит на поверхности, он может быть скрыт, причем в различном смысле: феномен может быть еще не открыт, но может быть снова скрыт и предан забвению. Поэтому необходима феноменология - наука о феноменах, предметом которой является то, что преимущественно себя не показывает, то, что скрыто, но именно то, к сущностной основе

которого принадлежит себя-в-себе-самом-показывающее.

Феноменология как открытие феномена - бытия сущего - есть вид доступа к тому, что должно стать темой онтологии. Хайдеггер подчеркивает: "Онтология возможна только как феноменология" [17].

Хайдеггеровский анализ понятий феномена и феноменологии является не столько предварительным, сколько формальным. Он построен по той же схеме, что и вопрос о бытии. Предмет фено-
<98>менологии - бытие сущего - уже заранее полагается как себя-в-себе-

показывающее, ибо феноменология не может определить, является или не является сущностной основой того что скрыто, что себя не показывает, себя-в-себе-самом показывание. Формальным остается не только "формальное понятие феномена", но также "вульгарное" и феноменологическое. Любое показывание подразумевает того, кому показывается, т. е. сознание, способное описать это показывание. Однако феноменология в хайдеггеровском понимании не включает в себя проблему описания. "Бытие и время" построено таким образом, как будто самого способа

описания, способа, которым Хайдеггер эксплицирует экзистенциальные структуры Dasein, вообще не существует.

В противовес Гуссерлю Хайдеггер стремится показать, что феномены не являются результатом деятельности сознания. Видимость и явление - это объективная характеристика сущего, и феномен, в котором основаны видимость и явление, хотя и не есть сущее, но и не есть продукт трансцендентальной субъективности. Феномен - это бытие экзистирующего сущего, лишь одной из возможностей которого

является трансцендентальное конституирование. Посредством понятия бытия сущего Хайдеггер пытается преодолеть антиномию субъективизма и объективизма: феномен не может быть ни модификацией сознания, ни каким-либо определенным предметом.

Хайдеггеровский анализ понятия феномена несомненно содержит в себе верную тенденцию: как бы ни различать феномен, видимость и явление, они суть объективные характеристики предметов, но не произвольные конструкции сознания. Однако эта тенденция не

является инновацией Хайдеггера -
объективный характер феномена как
"единства бытия и явления"
подчеркивал Гуссерль, объективный
характер видимости исследовали
Кант и Гегель, на
материалистической основе эта тема
была переосмыслена в марксизме.
Хайдеггер возводит эту тенденцию в
абсолют и тем самым стремится
вообще исключить проблему
сознания из рассмотрения предмета
и сущности феноменологии. Тем не
менее "следы" этой проблемы
налицо: перечисляя сущностные
свойства спрашивающего о бытии,
Хайдеггер говорит о всматривании,

понимании, понятийном схватывании и т. п., т. е. о существенных характеристиках сознания. С другой стороны, пытаясь избежать объективизма, Хайдеггер отождествляет не феномен и сущее, но феномен и бытие сущего. Предметом феноменологии объявляется непредметное - смысл бытия, экзистенция, т. е. в хайдеггеровском понимании - онтологическое. Таким образом, исключая проблему сознания и рассматривая феноменологию как возможность доступа к непредметному, Хайдеггер кардинально изменяет смысл

феноменологии по сравнению с гуссерлевским. Остается, однако вопрос: изменяется ли этот смысл только на уровне формального анализа? Не сохраняет ли хайдеггеровская философия тенденцию, весьма близкую к феноменологии Гуссерля, причем как на уровне методологии, так и на уровне предметных описаний?

Взаимная отнесенность смысла бытия и экзистенции Dasein означает, по существу, что смысл бытия есть внутренняя структура способа существования Dasein.

Характеристика бытия сущего как себя-в-себе-самом-показывания есть, собственно говоря, характеристика экзистенции Dasein. Это означает, что человек есть единственный подлинный феномен - сущее, которое себя показывает в себе самом и которое нельзя редуцировать к какому-либо сущему. Хайдеггер лишь указывает на бытие и смысл бытия как основную тему онтологии: в действительности, т. е. в реальной философской работе, он описывает способ человеческого существования, который он называет экзистенцией еще и для того, чтобы отличить его от другого,

"несоразмерного" Dasein способа существования, "наличности". Способ человеческого существования должен быть раскрыт "из него самого" - так, как он сам-себя-в-себе-показывает. Только феноменология, за феноменами которой "не стоит ничего другого", может быть адекватным методом этого раскрытия. Хайдеггер пишет: "Наука "о" феноменах означает такое схватывание своих предметов, чтобы все, что рассматривается относительно них, разрабатывалось бы в непосредственном обнаружении и предъявлении. Тот же самый смысл имеет тавтологическое в основе

выражение "дескриптивная феноменология". Дескрипция означает здесь не метод, подобный ботанической морфологии - название опять-таки имеет смысл запрета: отстранение любой непредъявленной определенности. Характер самой дескрипции... может быть установлен лишь из "предметности" того, что должно быть "описано"... "[18]. Таким образом, с одной стороны, феноменология не может не быть дескриптивной, но с другой стороны, дескрипция не есть положительная философская работа. "Предметность", которая должна

быть "описана",- это непредметная экзистенция. Кавычки, в которые берет Хайдеггер слово "описание", означают, что дескрипция в гуссерлевском смысле должна уступить место истолкованию. Именно поэтому Хайдеггер называет феноменологию Dasein герменевтикой[19].

Казалось бы, и в этом случае, при разъяснении смысла дескрипции, Хайдеггер отходит от гуссерлевской методологии, однако вопрос в том, где именно и в чем именно Хайдеггер ищет и находит средства истолкования. Различие

истолкования и описания остается
опять-таки различием на
формальном уровне. Реальная задача,
которую ставит перед собой
Хайдеггер, заключается в том, чтобы
средства описания или истолкования
основных структур бытия-в-мире,
или бытия экзистирующего сущего,
обнаружить в самих структурах этого
бытия. Такой структурой <100> и
одновременно средством описания
этой структуры является время,
временность или темпоральность.
Гуссерлевский круг "сознание
времени - временность сознания"
принимает у Хайдеггера вид:
"темпоральность бытия Dasein -

раскрытие бытия в горизонте времени".

Понимание времени - наиболее глубокая содержательная основа сравнения философских учений Гуссерля и Хайдеггера. В этом случае, наряду с существенным различием при постановке вопроса, т. е. на методологическом уровне, можно указать на определенный момент сходства - на уровне конкретных описаний.

Для Гуссерля временность - это прежде всего фундамент актов

сознания, "реальных" фаз переживания, актов восприятия, воспоминания и т. д. Схватить сам этот фундамент означает схватить эти акты в их "самоданности и чистоте". Когда феноменологическая редукция исключает "не только природу, положенную в *cogitatio*, но также природное существование собственного Я и акта как его состояния", мы удерживаем это "чистое *cogitatio*", это "квазивосприятие", которое как бы уже не является нашим восприятием". Потерявший связь с эмпирическим Я и с объективными пространственно-временными

определенностями, акт этого квазивосприятия длится, протягивается от "теперь" к новому "теперь", изменяется в своих реальных частях и при этом направлен на так или иначе изменяющийся объект, который имеется в виду. Гуссерль подчеркивает: "Время, которое здесь выступает, не есть объективное или объективно определяемое время. Его нельзя измерить, для этого нет часов и прочих хронометров. Здесь можно только сказать: теперь, раньше, еще не..." [20]

Поворот от объективного времени к временности сознания дает возможность, по Гуссерлю, схватить сам поток сознания. При этом восприятие (квазивосприятие) потока, хотя и остается связанным с восприятием объектов, теряет эмпирический характер. Это означает возможность перехода от психологической рефлексии (установление корреляций между образами восприятия, памяти и т. п. и объективными обстоятельствами) к феноменологической рефлексии, в которой исключается психологический характер Я и раскрываются общие

смыслообразующие структуры сознания.

У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности - это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к трансцендирующему бытию *Dasein*, к экзистенциальной временности. Временность, по Хайдеггеру, всегда "наша"; "мы сами" раскрываемся во временности, и "в нас" благодаря временности раскрывается бытие. Временность - это не лишенная начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая и нанизывающая

неограниченный поток феноменов,
как у Гуссер-¹⁰¹ля[21],
временность выражает
направленность и конечность
фундаментального феномена -
Dasein.

Неразрывная связь временности и
Dasein не означает, однако, возврата
Хайдеггера к психологизму. "Наша"
временность - это не внутреннее
время субъекта, а временность
бытия-в-мире. Таким образом,
предметом хайдеггеровских
описаний является не
психологическое время, но
онтологичность самого времени,

"экстатичность" которого составляет горизонт "онтологического различия", т. е. различия между бытием и сущим. В отношении самого времени это означает: различить "внутривременное сущее", т. е. объекты и процессы, с которыми имеют дело как с протекающими "во времени", и Dasein - человеческое бытие, которое само является темпоральным.

Для обозначения взаимной отнесенности смысла бытия и темпоральных структур экзистенции Хайдеггер выбирает термин "забота". Хайдеггер популярно передает смысл

и одновременно указывает на "онтическую укорененность" экзистенциала "забота", приводя следующую басню. Забота, переходя реку, слепила из глины существо, которому Юпитер по ее просьбе даровал душу. Кому же принадлежит это существо - homo, названное по имени материала, из которого оно сделано (humus-земля)? Сатурн рассудил следующим образом: когда человек умрет, то душа достанется Юпитеру, а тело - земле, но пока живет (временность) он весь принадлежит Заботе[22]. Забота неразрывно связана, таким образом, с конечностью времени Dasein:

временная структура заботы есть структура бытия-в-мире.

Забота как смысл бытия - это не цель или "высшее устремление" бытия. По Хайдеггеру, смысл бытия равен "пониманию" бытия, т. е.

самопроектированию Dasein. Так как бытие - это "мы сами", смысл бытия не приписывается бытию извне.

Смысл бытия - в его самоосуществлении, и "забота" выражает целостность бытия Dasein, объединяя три основных момента: 1) быть-впереди-себя (экзистенциальность); 2) уже-быть-в-мире (фактичность); 3) быть-при-

внутримировом сущем (впадение-Verfallen). Таким образом, забота "равна" темпоральности человеческого бытия, а раскрытие смысла бытия есть описание темпоральных "составляющих" заботы - будущего, прошлого и настоящего.

В отличие от Гуссерля Хайдеггер стремится сразу же содержательно обозначить основные моменты времени, вскрыть связь времени с бытием человека. Однако эта содержательность не выражает практически-деятельное существование человека; точнее,

практически-деятельное - только одна из возможностей "заботы". Забота двойственна: это или возможность становления "собственных возможностей", или погружение в "озабочивающий" мир. Соответственно, забота - или "заботливость" и "преданность" своей самости, или "боязливые хлопоты" в "реальном" мире.

Забота, по Хайдеггеру, не означает преимущества практического над теоретическим. Хайдеггер проводит другое противопоставление. Практически-деятельное, включая и

теоретическое, есть нацеленность на предметы, на преобразование мира ("озабоченность миром"), которая изначально погружена в повседневность; эта нацеленность анонимна (das Man) - в ней раскрывается не самость, а только несобственное Я. Путь к собственному бытию, по Хайдеггеру, не в противопоставлении практического и теоретического, а в преодолении анонимности обоих видов деятельности. Это преодоление должно осуществляться не с помощью познавательных процедур сознания, но "решимостью", модифицирующей

повседневность в
экзистенциальность.

Временная структура "заботы" позволяет Хайдеггеру характеризовать "экзистенциальную модификацию" посредством различных временных ориентации. Хайдеггер принципиально отказывается от всякого рода причинных объяснений экзистенции и собственного Я. Экзистенциалы - это различимые уровни описания того, каким образом проявляет себя и обнаруживает себя Dasein; время - самый глубокий и фундаментальный из них. На уровне времени

экзистенциальная модификация раскрывается Хайдеггером как взаимопроникновение прошлого, будущего и настоящего. "Забота" как единство трех временных моментов в одной структуре объединяет как анонимность и повседневность, которым здесь соответствует "впадение" (быть-при, т. е. настоящее), так и экзистенциальность (быть-впереди-себя, т. е. будущее), неотделимую от своей "истории"-уже-быть-в, т. е. прошлого. Двойственность заботы выражается теперь как двойственность временной ориентации: на настоящее, которое

подчиняет прошлое и будущее, или на будущее, которое в соединении с прошлым достигает "собственного" настоящего.

Большое влияние, которое оказало на Хайдеггера гуссерлевское учение о времени, очевидно. У Гуссерля "живущее настоящее", т. е. актуально полученное данное предмета, также формируется непрерывным сочетанием будущего, настоящего и прошлого. В целом феноменологический подход к проблеме времени и у Гуссерля, и у Хайдеггера предусматривает отказ от того, чтобы в основу размышлений о

времени полагать некоторое неопределенное понятие времени, которое в основном сводится к представлению времени в виде прямой, идущей из прошлого через настоящее в будущее.

Первичные временные различия - последовательность и одновременность, а также "традиционные" измерения времени - прошлое, настоящее и будущее - не могут быть раскрыты из этого неопределенного образа. Напротив, исследование функции этого образа и его историческое происхождение - один из аспек-¹⁰³тов проблемы

времени. Понятие времени может стать более определенным только в конкретном проблемном контексте. В рамках феноменологической философии это означает, что понятие времени может быть рассмотрено только в связи с проблемой первичных ориентации сознания и человеческого бытия. Первичные ориентации сознания или бытия Dasein являются, с точки зрения Гуссерля и, соответственно, Хайдеггера, временными, поскольку они суть первичные свойства и первичные средства описания "жизни" сознания и экзистенции как чистой возможности изменения.

Инвариантом любых интуиции, представлений и понятий о времени несомненно является то, что время понимается как необходимый коррелят изменения. Однако их связь истолковывается в зависимости от того, какой вид движения или изменения выбирается в качестве предмета исследования.

Аристотелевское понимание времени как меры движения переосмысливается в феноменологической философии в применении к проблеме сознания. Поскольку сознание у Гуссерля понимается как процесс смыслообразования, а способ человеческого

существования трактуется
Хайдеггером как смысл бытия, время
понимается как форма организации
смысла интендируемой
предметности (Гуссерль) или
целостной структуры экзистенции
Dasein (Хайдеггер).

Различие в понимании времени у
Гуссерля и Хайдеггера не сводится,
однако, к различию по "предмету
приложения". Конечно, очевидно, что
у Гуссерля задача сводится к
описанию временной основы любой
деятельности сознания, а в центре
внимания Хайдеггера - не
временность сознания, но

временность бытия человека. Если Гуссерль, исходя из "теперь-точки", характеризует целостность интенционального акта, то Хайдеггер характеризует целостность бытия Dasein, выбирая исходной точкой будущее как бытие-к-смерти.

Для того чтобы увидеть содержательное сходство в понимании времени у Гуссерля и Хайдеггера, необходимо установить различие в ином аспекте, а именно, в аспекте "использования" времени как средства описания. Для Гуссерля первичными средствами описания

восприятия, памяти и фантазии являются в основном длительность и последовательность, а средствами описания длительности и последовательности - ретенция, теперь и протенция. На первый взгляд, у Хайдеггера вообще отсутствует этот уровень темпоральных описаний. Хайдеггер предпочитает характеризовать единство временности как единство прошлого, настоящего и будущего. Различие, таким образом, выступает здесь как различие уровней временных описаний.

Содержательное сходство состоит, однако, в том, что у Хайдеггера сохраняется гуссерлевский тип описаний, но только в описании повседневности. Именно здесь у Хайдеггера в полной мере проявляется гуссерлевская методология описания определенного горизонта сознания посредством соответствующего <104> "смыслового темпа".

Зафиксировав первичный горизонт понимания бытия как усредненный и смутный, Хайдеггер тем самым зафиксировал горизонт сознания, который он описывает не при помощи будущего, настоящего и

прошлого, но при помощи таких
первичных временных различий, как
"тогда", "потом", "еще есть время".
Повседневность раскрывается
Хайдеггером в целом по
феноменологическим канонам.
Описание повседневности есть
реальная работа
феноменологической дескрипции,
которая имеет свой предмет -
определенный горизонт значений - и
метод - темпоральные описания.
Описание повседневности у
Хайдеггера несомненно есть
описание определенного способа
формирования значений.
Хайдеггеровские экзистенциалы

"болтовня", "любопытство",
"двузначность", das Man в
своеобразной форме выражают
определенное реальное положение
дел, а именно, раскрывают
анонимность сознания как одну из
фундаментальных черт сознания
индивида буржуазного общества.
Горизонт повседневности - это
горизонт "размытого" сознания,
размытого различия между
собственным Я и миром, своей
психической жизнью и психической
жизнью других, между действиями в
рамках определенной социальной
структуры и осознанием специфики
этой социальной структуры и т. д.

"Мы наслаждаемся и забавляемся,- пишет Хайдеггер,- как наслаждаются; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как видят и судят; мы удаляемся от "толпы", как удаляются; мы находим "возмутительным" то, что находят возмутительным" [23].

Повседневность характеризуется Хайдеггером прежде всего как бегство от предстоящего, т. е. от смерти, как стремление удержаться "при" наличном, настоящем, обратить настоящее в единственную временную ориентацию. В повседневности смерть понимается

так, как "умирают", как смерть других. Казалось бы, что здесь как раз устанавливается жесткая граница между собственной смертью и смертью другого. Однако именно отстранение от переживания смерти других есть отстранение от переживания неотвратимости своей собственной смерти. "В смерти других,- пишет Хайдеггер,- нередко видят общественную неприятность, если даже не бестактность, от которой общественность должна быть избавлена"[24]. Сознание здесь также не может достичь самости, выделить себя из других, отнести смерть к себе самому. Сознание как

бы прячется за других, сливается с ними. Такое бытие-к-смерти Хайдеггер называет несобственным. Напротив, собственное бытие-к-смерти не уклоняется от своей "безотносительной возможности", которая выделена среди других возможностей, так как она не превращается в действительность - свою смерть пережить нельзя. Смерть как чистая возможность есть абсолют для Dasein, есть экстремальная точка поворота к бытию, точка самоотражения бытия. По замыслу Хайдеггера, только в собственном бытии-к-смерти, в "решимости"

забежать вперед к "неопередимой" возможности Dasein может снять противопоставление субъективного и объективного. Субъективное и объективное сливаются в абсолютном будущем, которое индивидуализирует бытие Dasein. "Будущее" означает... не Теперь, которое еще не став "действительным", когда-либо будет,- пишет Хайдеггер,-но предстоящее (Kunft), в котором Dasein приходит к себе в своей собственной способности быть"[25]. В чистой возможности, в абсолютном будущем Dasein предстает как отдельное, так как смерть всегда собственная

смерть: нельзя переложить свою смерть на плечи другого.

Осуществляемая из будущего индивидуация бытия Dasein тождественна, по существу, экзистенциальному призыву "будь тем, что ты есть", но требует конкретной основы этого Что. Такой основой, по Хайдеггеру, является прошлое, которое есть "единственный материал для экзистенции", однако только благодаря экзистенциальному будущему оно превращается из нагромождения свершившихся событий во внутреннюю

историчность личности. Будущее как бы втягивает в себя содержание прошлого и оживляет его.

Взаимопроникновение прошлого и будущего превращает налично-настоящее в экзистирующее, "бытие-при" в "бытие-к-себе", бытие как наличное в бытие как трансцендирующее. Таким образом, временность понимается

Хайдеггером как "переживание" целостности времени, конечность которого не зависит ни от познания, ни от волевых усилий человека.

Временность как целостность конечного времени - онтологическая структура. С точки зрения

Хайдеггера, временность нельзя назвать субъективным переживанием времени, поскольку время не является каким-либо определенным объектом. Переживание здесь следует взять в кавычки, поскольку его интенциональное содержание - смысл человеческого существования, "смысл жизни". Познавательные, эмоциональные и моральные установки сплавлены в "переживании времени", которое онтологически фундирует переживания в собственном смысле слова.

Временность как развернутая структура заботы - только возможность "поворота к бытию" у Хайдеггера. "Действительность" его осуществляется благодаря квазивременной структуре, которая служит основой выбора между собственным и несобственным существованием Dasein и на уровне "заботы", и на уровне "бытия-к-смерти", и на уровне собственной временности и несобственного, "общественного времени".

Глубочайшей основой трансцендентального поворота, по Хайдеггеру, является совесть, призывающая Dasein к "собственной

способности быть самостью". Зов совести - это "вызов Dasein в свои возможности".<106>"Совесть,- пишет Хайдеггер,- вызывает самость Dasein из потерянности в анонимном (das Man)"[26]. Зов совести не планируется или подготавливается, не осуществляется волевыми усилиями и даже зовет против воли. Он так же не исходит от других: "Зов приходит из меня и все же поверх меня"[27]. Совесть как зов есть модус речи, но этот модус речи есть молчание: "Зов говорит в тревожном модусе молчания" [28].

Совесть невременна лишь в том смысле, что она содержит временность как бы в свернутом виде, выступая в качестве основы экзистенциального оборачивания времени и взаимопроникновения трех его направлений: "Совесть открывает себя как зов заботы: Зовущий есть Dasein, тревожащееся в заброшенности (уже-быть-в...) о своей способности быть,- пишет Хайдеггер.- Призываемый есть это же самое Dasein, вызванное к своей собственной способности быть (впереди-себя...). И вызывается Dasein призывом из впадения в das Man (уже-быть-при озабоченном

мире)"[29]. Таким образом, совесть-источник разворачивания первичных временных ориентаций и, следовательно, источник "собственной временности".

Сопоставление и противопоставление-основная методика Хайдеггера в экспликации повседневности и экзистенциальности, собственного и несобственного бытия. Такая методика, создавая единый языковой каркас, маскирует существенное различие в способах экспликации, т. е. различие феноменологической и сугубо критической тенденций в

философии Хайдеггера. Различие между этими тенденциями не является абсолютным, поскольку апофатический способ экспликации "непредметной" экзистенции содержит собственно феноменологические, однако, постоянно превращающиеся в метафорические описания переживаний "страха", "совести", "вины". Однако в отличие от описаний повседневности экспликация экзистенциальной модификации, собственного бытия-к-смерти, зова совести есть, по существу, особый вид критики, лишь

отчасти использующий
феноменологические средства.

Так же как у Канта, у Хайдеггера критика не есть критика книг или систем, но в отличие от Канта предметом хайдеггеровской критики не является разум или познавательная способность. В отличие от Гуссерля критика у Хайдеггера - это не критика естественной установки сознания, но критика способа человеческого существования. Особенно важно подчеркнуть, что, согласно замыслу Хайдеггера, эта критика не есть критика какого-либо определенного

способа человеческого существования или "бытия-в-мире". У Хайдеггера речь идет о критике бытия человека, которое с необходимостью приводит к "забвению бытия". Критика должна, таким образом, указать особый вид опыта, в котором обнаруживается или открывается бытие.

С одной стороны, у Хайдеггера имеет место кантовская схема критики: вопрос о бытии, или понятие бытия, должно быть приведено к определенному виду опыта. Но с другой стороны, опыт оказывается у

Хайдеггера двойственным: во-первых, это опыт повседневности, который есть опыт если не в кантовском, то по крайней мере в гуссерлевском смысле; во-вторых, это "опыт" экзистенциальной модификации, который как бы выходит за пределы всякого опыта и который Хайдеггер называет "решимостью". Кантовская схема претерпевает двойную инверсию: критика нацелена не на то, чтобы привести понятия к опыту, но на то, чтобы указать "опыт", который выходит за пределы любых понятий. При этом, однако, сохраняется существенная черта кантовской

схемы: так же как критика разума должна отыскать свою основу в самом разуме, так и критика бытия должна быть фундирована в самом бытии. Такой основой, которая создает возможность критики бытия, является сама структура бытия, истолковываемая Хайдеггером как трансценденция. "Бытие и структура бытия выходят за пределы любого сущего и любой существующей возможности определенности сущего,- пишет Хайдеггер.- Бытие есть абсолютно трансцендирующее. Трансценденция бытия Dasein выделена, поскольку в ней лежит возможность и необходимость

радикальнейшей индивидуации"[30]. Трансценденцию Хайдеггер понимает в соответствии с буквальным значением слова, отстраняясь тем самым от любого значения этого термина в том или ином философском учении: "Трансцендировать означает... переступать, пересекать, проходить сквозь, иногда также превышать" [31]. Таким образом, экзистенция Dasein, в основе которой лежит трансцендирующая структура бытия, характеризуется как способность проходить сквозь, переступать, превышать и следовательно, "критиковать" любой вид сущего,

или, иначе говоря, любой вид предметности в контексте социальной, политической и духовной жизни. Эта критика не является в своей основе концептуальной критикой. Эта критика - отказ, критика - неприятие, критика - очищение от любого "несобственного", критика - призыв: "Будь тем, что ты есть"- призыв, не только не указывающий на определенный содержательный смысл этого Что, но принципиально уклоняющийся от таких указаний. Хайдеггеровский критицизм выражает здесь не столько тенденцию экзистенциализма,

подчеркивающую принципиальную
необъективируемость человеческого
бытия, сколько тенденцию
нигилизма, устремляющегося к
"переоценке всех ценностей".
Хайдеггеровскому суперкритицизму
бытия со-[108](#) отвечает
понимание временности как чистой
экстатичности.

"Будущее, прошлое, настоящее
показывают феноменальный
характер "к-себе" (Auf-sich-zu),
"назад-к" (Zuruckauf), "возможность
встречи с" (Begegnenlassen von)...-
пишет Хайдеггер.- Временность есть
изначальное "вне-себя" в себе самом

и для себя самого" [32].

Хайдеггеровская экстатическая временность есть лишь иное выражение трансцендирующего бытия. Именно так Хайдеггер достигает поставленной перед собой цели - снять различие между бытием и временем. Экспликация понятия бытия как бытия человеческой экзистенции и экспликация времени как темпоральной структуры человеческого бытия приводит к тождеству понятий бытия и времени. Трансцендирующее бытие Dasein, "проходящее сквозь" любое сущее, и экс-статическая временность как не-

сущее[33], как изначальное "вне себя", по существу, тождественны.

В отличие от гуссерлевских описаний переживания времени и временных объектов через структуру "ретенция-теперь-протенция" описания экстатического времени через первичные временные "экстазы" теряют всякую связь с каким-либо видом предметности. Они суть лишь указания на то, что не есть первичная временность, но не на то, что она есть. При этом остается формальное, хотя и существенное для выявления общих контуров феноменологического

метода сходство: у Гуссерля
временность является конечной
(последней) отсылкой в экспликации
потенциально и актуально
рефлектирующего сознания, у
Хайдеггера - конечной отсылкой в
экспликации трансцендирующего и
"критического" бытия.

[1] Heidegger M. Sein und Zeit.
Tubingen, 1979. S. 4.

[2] Ibid. S. 5.

[3] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 5.

[4] Ibidem.

[5] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 7.

[6] Ibidem.

[7] Ibid. S. 8.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem.

[10] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 12.

[11] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 12.

[12] Ibidem.

[13] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 27.

[14] Ibid. S. 12.

[15] Ibid. S. 27.

[16] CM.: ibid. S. 28-31.

[17] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 35.

[18] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 35.

[19] См.: ibid. S. 37.

[20] Hua X. S. 338-339.

[21] См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука//Логос, 1911. № 1. С. 26.

[22] См.: Heidegger M. Op. cit. S. 197-198.

[23] Heidegger M. Op. cit. S. 126-127.

[24] Ibid. S. 254 (Хайдеггер отмечает в сноске на указанной странице, что "Л. Н. Толстой в своем рассказе "Смерть Ивана Ильича" изобразил феномен потрясения и краха этого "умирают").

[25] Heidegger M. Op. cit. S. 325.

[26] Heidegger M. Op. cit. S. 274.

[27] Ibid. S. 275.

[28] Ibid. S. 277.

[29] Ibidem.

[30] Heidegger M. Op. Cit. S. 38.

[31] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt am M., 1975. S. 423

[32] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 328 - 329.

[33] "Временность не "есть" вообще сущее. Она не есть, но временит себя" (Ibid. S. 328).

§ 2. М. ХАЙДЕГГЕР И И. КАНТ:

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА.

АНАЛИЗ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ "КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА"

Как следует из введения в "Бытие и время", интерпретация кантовской философии должна была составить один из разделов II части этой работы, которая осталась ненаписанной, и сосредоточиться на

понятии времени, приоткрыть
сущность которого, согласно
Хайдеггеру, удалось лишь Канту.
Основная канва книги о Канте[1] -
также интерпретация времени,
однако в данном случае перед нами
не часть "Бытия и времени", но
самостоятельное философское
произведение, в котором "проблема
метафизики" есть лишь иное
обозначение проблемы человека[2].

Ключ к хайдеггеровской
интерпретации "Критики чистого
разума" лежит в заключительных
словах книги: "Пробьется ли <109>
снова вопрос о бытии сквозь всю эту

проблематичность к своей
фундаментальной мощи и широте?
Или мы уже слишком превратились в
шутов организации, производства и
быстроты, чтобы мы могли быть
друзьями существенного, простого и
постоянного, лишь только в "дружбе"
(?????) которых осуществляется
поворот к сущему как таковому, из
которого произрастает вопрос о
понятии бытия (?????) -основной
вопрос философии?"[3]

Хайдеггер, по существу, спрашивает:
может ли современный человек
избежать фатальности
"организованного шутовства" и

сохранить свою "метафизическую природу"? Если традиционно человек стремился доказать свою субстанциальность, то теперь, как это ни парадоксально, человек вынужден доказывать свою безосновность, чтобы показать возможность своей принципиальной нетождественности с вещественным и предметным, или, иначе говоря, возможность не быть лишь функциональным отношением в "организованном" обществе и "организованной" культуре.

Постановка проблемы человека должна исходить, согласно

Хайдеггеру, не из данного, т. е. из того, что есть и на что способен человек. Такой путь предлагает философская антропология, которая, по словам Хайдеггера, "уже полагает человека как человека". "Не ответ нужно искать на вопрос, что такое человек,- пишет Хайдеггер,- но прежде всего спросить, каким же образом в основополагании метафизики вообще только о человеке может и должно быть спрошено"[4].

Отказ от антропологии не означает, что проблема человека ставится у Хайдеггера на основе заранее

определенных метафизических предпосылок. Напротив, согласно Хайдеггеру, "основоположение метафизики основывается в метафизике Dasein. Не удивительно ли,- продолжает Хайдеггер,- что основоположение. метафизики само должно быть по меньшей мере метафизикой, и притом особого рода"[5]. Метафизика Dasein есть в свою очередь фундаментальная онтология, которая раскрывает в человеке то, что "изначальное, чем он сам",- конечность Dasein и бытие-в-мире.

Хайдеггер ставит перед собой задачу "истолковать кантовскую "Критику чистого разума" как основоположение метафизики, чтобы таким образом проблему метафизики показать как проблему фундаментальной онтологии"[6]. Почему же Хайдеггер обращается именно к Канту? Каковы границы сходства идей Канта и Хайдеггера?

Согласно Хайдеггеру, Кант заложил основу онтологии нового типа, хотя и не осознавал глубинных тенденций своей философии. Первая тенденция скрыта в учении о чистой

апперцепции, которая определяет категории, но не определяется ими, т. е. выступает как безусловное условие возможности познания.

Вторая - в учении о нравственном законе, который "имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ вообще..."[7].

Онтологический смысл моральности Хайдеггер видит в том, что, по Канту, человек никогда не должен рассматриваться как средство, но всегда как цель. Человек как цель в себе самом есть "субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы"[8]. Таким образом, основой второй

онтологической тенденции в кантовской философии является идея автономности свободы и "внушающая уважение идея личности".

Для того чтобы эти тенденции полностью осуществились в качестве единого онтологического основания, Хайдеггер предпринимает поиски их общих истоков. В книге о Канте Хайдеггер рассматривает трансцендентальную силу воображения не только как корень чувственности и рассудка но и как источник действия морального Я. Он подчеркивает, что моральное

чувство, которое лежит в основе уважения к моральному закону, не есть эмпирическая "способность души", но трансцендентальная основа-структура морального Я (Selbst): "В этом себя-себе-самому-покорении я возвышаю себя к себе самому как себя самое определяющей свободной сущности. Это своеобразное подчиняющее самовозвышение себя самого к себе самому открывает Я в его "достоинстве". Говоря негативно: в уважении к закону, который я как свободная сущность даю самому себе, я не могу презирать себя самого. Уважение есть поэтому

способ самобытия Я, на основе которого оно "не отвергает героя в своей душе"[9]. Согласно Хайдеггеру, "сущностная структура уважения позволяет проявиться в себе изначальной структуре трансцендентальной силы воображения"[10] и тем самым позволяет схватить Я непредметно, т. е. в хайдеггеровском смысле онтологично.

Интерпретация второй онтологической тенденции кантовской философии представлена у Хайдеггера лишь в виде краткого очерка, и это не случайно.

Кантовское учение о морали заведомо не может быть гносеологией, и нет необходимости доказывать онтологичность и бытийность проблем личности и морали, ибо в структуре уважения к моральному закону не возникает противопоставления субъекта и объекта. Другое дело - кантовское учение о чувственности и рассудке, которое безоговорочно считалось учением о познании. Интерпретация Хайдеггера непосредственно сосредоточена не столько на том, чтобы выявить онтологическую основу кантовской гносеологии, сколько на том, чтобы само

кантовское учение о познании
представить как онтологию. <111>
Возможность онтологической
интерпретации "Критики чистого
разума" Хайдеггер видит прежде
всего в том, что время у Канта
является центральной структурой
трансцендентального познания.
Лейтмотив интерпретации -
раскрыть продуктивное воображение
и первичную временность, лежащую
в его основе, как корень "двух
стволов человеческого познания",
как внутренний центр
познавательных сил, единство
которых создает горизонт
предметности. Тем самым основная

идея хайдеггеровской онтологии - раскрыть бытие из горизонта времени - должна получить свое подтверждение в "Критике чистого разума".

Чистый рассудок и чистая чувственность должны найти свое единственное основание, согласно Хайдеггеру, в чистом синтезе воображения. Иначе говоря, Хайдеггер предполагает наличие изначальной синтетической деятельности сознания, которая является источником чистых элементов познания, а последние истолковываются им в качестве

модификаций этого синтеза.

Доказывая принадлежность чистого рассудка и чистых созерцаний к первичному синтезу, Хайдеггер обращается к рассмотрению двух путей дедукции, выделенных Кантом. Первый путь - от рассудка к созерцаниям - Хайдеггер излагает подчеркивая конечность чистого мышления, которое, по его выражению, "как таковое не может противопоставить себе сущее посредством своих представлений и из себя самого"[11]. Если конечность созерцания заключена в его рецептивности, т. е. в том, что предметы воздействуют

определенным образом на наши чувства, то конечность собственно рассудка, если отвлечься от его отношения к конечному созерцанию, состоит в его "окольности" (Umwegigkeit): рассудку, согласно Хайдеггеру, даже недостает непосредственности созерцаний, он должен "принимать во внимание общее, посредством которого и из которого может быть понятийно представлено некоторое единичное" [12]. Тем не менее, согласно Хайдеггеру, чистое мышление содержит в себе необходимое условие, благодаря которому оно может "натолкнуться на

противоположное", "достать сущее",
"встретиться с сущим". Экспликация
этой возможности формально
соответствует кантовской задаче
показать объективность мышления;
однако Хайдеггер здесь существенно
переставляет акценты: если для
Канта объективность мышления
означает связь категорий с
эмпирическими созерцаниями, то
для Хайдеггера возможность
"столкновения с сущим" коренится в
единстве чисто внутренних сил
познавательной способности.
Поэтому Хайдеггер подчеркивает,
что чистое мышление как
трансцендентальная апперцепция

"несет как не-онтическую
сущностную тенденцию к
объединению того, что еще в себе не
объединено".

Излагая второй путь дедукции - от
созерцаний к рассудку,- <112>
Хайдеггер ставит перед собой
аналогичную задачу: показать, что
чистый синтез воображения лежит
не только в основе чистого
мышления, но также и созерцаний. В
данном случае Хайдеггер опирается
на вывод Канта о том, что "только
посредством... трансцендентальной
функции силы воображения

становится возможным даже
сродство явлений" (А 123; Т. 3, 715).

Здесь Хайдеггер так же формально
следует кантовскому ходу
рассуждений и в то же время
существенно изменяет содержание
кантовского трансцендентализма.
Хайдеггер стремится представить
дело так, как будто априорное
познание конституируется из чисто
внутренних источников. Однако под
априорным Кант понимает не "чисто
субъективное", но возможность
субъективного быть объективным.
Кант начинает исследование
познавательной способности с

определенных предметных форм познания, т. е. с указания на специфику того или иного вида познавательной деятельности (арифметика, геометрия, естествознание), а затем восходит к условиям его возможности, т. е. к априорному. Такое восхождение, как известно, Кант называет трансцендентальным познанием. В данном случае Кант предпосылает двум путям дедукции перечисление трех субъективных источников познания (чувство, воображение, апперцепция), каждый из которых "можно рассматривать как эмпирический, а именно в

применении к данным явлениям, но все они суть также априорные начала, или основы, делающие возможным само это эмпирическое применение" (А 115; Т. 3, 710).

Если, согласно Канту, цель дедукции состоит в том, чтобы показать единство чистых рассудочных понятий и эмпирических созерцаний в познании и выявить необходимость чистого продуктивного синтеза воображения в этом единстве, то для Хайдеггера итогом дедукции является единство чистого созерцания, чистой силы воображения и чистой апперцепции,

т. е. "внутренняя возможность сущностного единства чистого познания". Согласно Хайдеггеру, это единство формирует горизонт предметности вообще, а "так как чистое познание таким образом лишь прорывает для конечного существа необходимый простор действий, в котором "все отношения бытия и небытия имеют место", оно должно называться онтологическим" [13].

Таким образом, онтология, или метафизика, возможна, согласно Хайдеггеру, благодаря внутреннему единству познавательных сил,

причем основой трансценденции, т. е. прорыва к сущему, является опять-таки сила воображения.

Хайдеггеровское отождествление трансценденции и "возможности опыта" меняет местами полюса кантовского трансцендентализма: для Канта "всякое наше познание начинается с опыта", и задача состоит в том, чтобы показать возможность возникновения нового знания, которое содержало бы в себе моменты всеобщности и необходимости. <113> Для Хайдеггера трансценденция как "экстасис" единства внутренних познавательных сил создает

возможность "столкновения с
сущим". Обращаясь к кантовскому
тезису о том, что "условия
возможности опыта" вообще суть
одновременно [в русском переводе -
"вместе с тем" (Т. 3, 234).- В. М.]
условия возможности предметов
опыта" (А 158), Хайдеггер отмечает,
что "решающее содержание этого
положения заключается не в том, что
Кант выделил курсивом, но в "суть
одновременно"[14]. "Быть
одновременно" выражает
"сущностное единство полной
структуры трансценденции", которая
образует горизонт предметности:
"Делающее возможным опыт

одновременно делает возможным испытываемое в опыте или опытное как таковое. Это означает: трансценденция делает доступным конечной сущности сущее в нем самом"[15]. Если, однако, учитывать собственно хайдеггеровское истолкование трансценденции вне контекста интерпретации "Критики чистого разума", то трансценденция, как мы видели, означает возможность "пройти сквозь" сущее. Этот смысл имплицитно содержится и в хайдеггеровской интерпретации Канта, ибо соприкосновение трансцендентальной, или, по Хайдеггеру, иррациональной, силы

воображения с сущим означает скорее "превышение" этого сущего, нежели его предметное освоение.

Попытка представить трансцендентальную силу воображения в качестве чисто внутреннего источника познания, в качестве корня чувственности и рассудка служит основным средством для того, чтобы истолковать "Критику чистого разума" как онтологию на основе трансценденции. Особое внимание Хайдеггер уделяет "несоответствию" тройственности познавательных сил (чувственность, сила воображения,

апперцепция) и двойственности источников познания (чувственности и рассудка). Поскольку "Трансцендентальное учение о началах" содержит лишь два раздела - "Трансцендентальную эстетику", в которой рассматривается способность созерцания, и "Трансцендентальную логику", в которой рассматривается мышление как таковое,- "трансцендентальная сила воображения бездомна"[16]. Если "бездомная" сила воображения есть "основная способность человеческой души, то не является ли она тем самым неизвестным корнем,

из которого произрастают "два
ствола человеческого познания"?

Основной аргумент Хайдеггера
состоит в том, что действие синтеза
воображения пронизывает как
чувственность, так и рассудок. Само
по себе это утверждение не вызывает
возражений, так же как и результат
хайдеггеровского анализа, который
показывает, что и чувственность, и
рассудок обладают как пассивной,
так и активной стороной:
чувственность - это "спонтанная
рецептивность", рассудок - это
"рецептивная спонтан-
ность".
Однако это говорит лишь о том, что

чувственность и рассудок уже в абстрактном виде несут в себе возможность соединения.

В самом деле, синтетическая деятельность сознания подразумевается Кантом на каждом этапе абстрагирования, уже пространство в кантовском понимании обнаруживает силу воображения - благодаря этому возможны синтетические суждения геометрии. У Хайдеггера, однако, пространство полностью сводится к времени и утрачивает свою относительную самостоятельность. Тем самым теряет смысл кантовский

тезис о том, что познание начинается с опыта, источник познания отождествляется с "самовоздействием" и требует определенного внутреннего адреса.

Методология кантовского исследования, которой Кант вполне сознательно придерживался, имеет противоположную направленность. Кант стремится показать, какова специфика деятельности сознания в математике, естествознании и философии, выделяя, соответственно, пространство и время, категории и трансцендентальную рефлекссию.

Иначе говоря, Кант начинает исследование познавательной способности с определенных предметных форм познания, хотя в поле его зрения оказывается только теоретическое, научное познание. Перед Кантом не предметность вообще, не сущее вообще, а определенные формы опыта, раскрывая структуру которых он воссоздает в рефлексии конкретное единство всех познавательных сил, предельным выражением которого предстает трансцендентальная сила воображения. Последняя является не корнем чувственности и рассудка, а

выражением их конкретного единства в познании.

Секрет хайдеггеровской интерпретации "Критики чистого разума" заключается в особом псевдокантовском методологическом приеме: система "трансцендентальных предложений" направлена уже не на эмпирические проявления познания, а на абстрагированные и заранее положенные в качестве внутренних познавательные силы. Иначе говоря, Кант, фиксирует определенную эмпирическую способность сознания и полагает в основу этой

способности соответствующий
априорный синтез. Хайдеггер также
строит систему трансцендентальных
предположений, однако исходной
точкой для него является
постулирование чисто внутреннего
единства сознания, в модификациях
которого он предполагает
обнаружить синтетическую
деятельность воображения,
присущую этому первоначальному
единству.

Допустим, что Кант не оставил бы
"бездомной" силу воображения.
Какую же функцию выполнил бы в
таком случае соответствующий

раздел "Критики..."? Очевидно, что в нем не могла бы идти речь ни о чем ином, как о единстве чувственности и рассудка. С точки зрения основных целей "Критики..." этот раздел был бы излишним. Трансцендентальная сила воображения не нуждается в "постоянной прописке", поскольку она везде у себя дома; именно это и подтверждает, по существу, хайдеггеровский анализ. Хайдеггер прав в том, что "трансцендентальная сила во-¹¹⁵ображения не есть только внешняя лента, которая связывает вместе два конца"[17], это действительно не посредник между чувственностью и рассудком,

посредник, который совершенно отделен от них. Однако Хайдеггер меняет ход рассуждений Канта на противоположный: Кант раскрывает чувственность и рассудок как такие силы познания, которые уже таят в себе возможность единства, и конечным итогом этого раскрытия является трансцендентальный схематизм как предел описания познавательной способности. Хайдеггер же, напротив, исходит из первичной целостности сознания, пытаясь удержаться на таком уровне рассуждений, который делал бы излишним соприкосновение с

какими-либо реальными предметными формами познания.

Каково же проблемное значение различия методологии Канта и хайдеггеровской интерпретации? Можно ли такое различие свести только к структурному различию сцеплений чувственности, рассудка и силы воображения? Не все ли равно, в конце концов, считать трансцендентальную силу воображения исходным или конечным пунктом единства чувственности и рассудка? Если речь идет только о направленности сознания на определенные

предметные формы, нельзя ли просто восполнить этот "пробел" хайдеггеровской интерпретации соответствующими предположениями?

Очевидно, что предположения о существовании определенных предметных форм познания, соответствующих изначальному синтезу воображения, были бы довольно искусственными. Но дело не только в этом. Одна из главных целей хайдеггеровской интерпретации состоит в том, чтобы показать и доказать конечность чистого познания не только через

аффицирование чувственности и "окольность" рассудка, но прежде всего посредством указания на их общий, неразложимый в анализе, иррациональный и тем самым конечный источник. В хайдеггеровской интерпретации синтез воображения предстает уже не как источник познания, но как основа трансценденции, т. е, источник, не поддающийся дальнейшей редукции посредством мышления, своего рода пружина, которая не может бесконечно сжиматься, отступая перед сущим, но необходимо соприкасается с ним.

Несомненно, что Хайдеггер сознательно изменяет структуру кантовского трансцендентализма для того, чтобы представить силу воображения как трансцендирующую основу онтологии. Однако это изменение указывает еще на одно не менее глубокое проблемное различие между Кантом и Хайдеггером, которое, в свою очередь, свидетельствует о специфике хайдеггеровской феноменологии.

В интерпретации Хайдеггера трансцендентальная сила воображения предстает как некая

сущность сознания, ему самому недоступная. Но поскольку трансцендентальная сила воображения все же подвергается анализу у Хайдеггера, возникает вопрос о специфике самого этого анализа. Очевидно, что основной методологической установкой хайдеггеровского анализа чувственности и рассудка, т. е. традиционных "компонентов" сознания, является редукция к силе воображения, которая не только не поддается дальнейшей редукции, но уже в определенном смысле не является сознанием. Таким образом, анализ трансцендентальной силы

воображения, который невозможен как разложение на конституирующие ее элементы, возможен только как темпоральное описание, где модификации трансцендентальной силы воображения - синтез аппрегензии, синтез репродукции и синтез рекогниции - интерпретируются как модусы времени, соответственно как настоящее, прошлое и будущее. "... Разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза,- пишет Хайдеггер,- должна представить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной

силы воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима"[18]. Чистый синтез есть, согласно Хайдеггеру, темпоральный синтез, а трансцендентальная сила воображения есть первичное время, которое Хайдеггер истолковывает как "самовоздействие" и "само-себя-начинание".

Основные усилия интерпретации направлены здесь на то, чтобы синтез рекогниции истолковать как предварительное формирование будущего, ибо синтез аппрегензии и синтез репродукции достаточно

легко можно представить в качестве горизонта настоящего и прошлого. Синтез рекогниции Хайдеггер интерпретирует как синтез идентификации, т. е. синтез, благодаря которому мы можем удерживать как то же самое то, что мы ранее имели в созерцании. В лекциях 1927/28 г. Хайдеггер называет синтез рекогниции прекогницией (Praecognition), подчеркивая, что идентификация как бы предваряет познание предмета, заранее формируя горизонт предметности[19]. В книге о Канте Хайдеггер называет рекогницию рекогносцировкой: чистый синтез

рекогниции, согласно Хайдеггеру, "разведывает не сущее, которое он может удержать перед собой как тождественное, но он разведывает горизонт удерживаемости (Vorhaltbarkeit) перед собой вообще. Это разведывание как чистое разведывание,-продолжает Хайдеггер,- есть изначальное формирование этого предудержания (Vorhaften), т. е. будущего"[20].

Несоответствие хайдеггеровской интерпретации кантовскому ходу мысли проявляется в данном случае в том, что Хайдеггер умалчивает о кантовском отождествлении синтеза

рекогниции и трансцендентальной апперцепции. Такое умолчание не случайно, ибо Хайдеггер хочет представить трансцендентальную аппер-¹¹⁷цепцию не только в качестве одного модуса времени (пусть даже будущего), но и как единство трех модусов времени. Из схемы интерпретации, которую Хайдеггер приводит в лекциях 1927/28 г.[21] и которую он сопоставляет со схемой "Критики чистого разума" (как будто последняя не есть также интерпретация!), видно, что время разлагается на три составляющие, т. е. три синтеза (прекогниции, поставленного на

первое место, аппрегензии и репродукции), единство которых затем результируется в трансцендентальной апперцепции:

В книге о Канте в контексте интерпретации синтеза рекогниции Хайдеггер стремится показать уже не темпоральность трансцендентальной апперцепции, которая едва упоминается Хайдеггером (возможно, чтобы исключить всякие точки соприкосновения с интерпретациями неокантианцев), но темпоральность чистой апперцепции: "Время и "Я мыслю"... тождественны"[22].

В данном случае неважно, чистую или трансцендентальную апперцепцию "темпорализует" Хайдеггер - в конце концов они суть корреляты. Важно выявить методологию Хайдеггера, который для доказательства темпоральности субъективности в целом предпринимает поиски темпоральности каждой структуры кантовской познавательной способности. Методология Хайдеггера основана на том допущении, что если удастся обнаружить темпоральность определенных структур сознания, то

эти структуры имеют общее происхождение - изначальное время. Таковую методологию можно назвать псевдолокковской теорией абстракций: находится общий признак нескольких предметов (в данном случае структур сознания), отбрасываются все другие - "несущественные", и этот общий признак объявляется сущностью, или корнем, рассматриваемых предметов. При этом предполагается также, что проблема времени может рассматриваться только как проблема единства будущего (основного для Хайдеггера модуса времени), настоящего и прошлого.

Темпоральное описание трансцендентальной силы воображения при помощи этих трех модусов времени должно решить задачу десубстанциализации бытия, т. е. в данном случае корня чувственности и рассудка. Однако то, что в основе трансцендентальной силы воображения лежит "первичное время", модусы которого суть модусы первичного синтеза, еще не дает гарантии десубстанциализации самого времени.

Гадамер подчеркивает значение тезиса Хайдеггера "Само <118> бытие есть время" для критики

субъективизма и субстанциализма[23]. Однако при этом требуется еще антисубстанциалистская интерпретация самого времени. Иначе говоря, недостаточно объявить бытие временем, необходимо показать, что само время не есть новая субстанция, т. е. абстракция, потерявшая связь с определенной проблемой.

В "Бытии и времени" будущее субстантивировано лишь отчасти, ибо, с одной стороны, будущее как предстоящее определяет, согласно Хайдеггеру, структуру конечной

экзистенции и, следовательно, находится в контексте проблемы собственного и несобственного, но с другой стороны, собственное будущее теряет у Хайдеггера темпоральные характеристики, т. е. не поддается темпоральному описанию, и предстает как субстанция времени, лежащая в основе единства его модусов. В хайдеггеровской интерпретации "Критики чистого разума" мы имеем дело с субстантивацией времени не только и не столько потому, что изначальному или первичному времени указывается один определенный адрес -

трансцендентальная сила воображения - и время фактически отождествляется с синтезом воображения, но прежде всего потому, что отождествление осуществляется Хайдеггером вне контекста кантовской проблематики и становится самоцелью.

Для Канта первичными временными отношениями являются не отношения прошлого, настоящего и будущего, но отношения последовательности и одновременности. Эти отношения являются в то же время основными средствами описания трех синтезов и

их взаимопроникновения. Хайдеггер, пытаясь показать, что нет трех отдельных синтезов, а есть лишь три модификации одного первичного синтеза, приходит фактически к обратному результату: синтезы, интерпретированные как модусы времени, сохраняют свое единство лишь формально, т. е. из формального определения времени, согласно которому время есть единство трех своих модусов. Кант, напротив, описывает синтезы, показывая их необходимость друг для друга и тем самым их единство. Такое описание предшествует темпоральному описанию категорий

и групп категорий и подготавливает его.

Кант действительно сближает и отождествляет время и продуктивное воображение, но это отождествление имеет место только на определенном уровне описания в контексте проблемы синтетического априори, т. е. условий возможности получения нового знания. В этом смысле синтез воображения действительно связан с будущим временем, но его вектор направлен в будущее (получение нового знания), а не из будущего, как у Хайдеггера. Проблема единства будущего, настоящего и прошлого

также имеет место у Канта, но она отличается от проблемы темпорального описания синтезов: единство настоящего, будущего и про-¹¹⁹шлого есть, соответственно, проблемное единство обоснования объективности (предметности) независимого от опыта мышления, обоснование возможности творчества или получения нового знания и обоснование необходимости определенной "стандартной", или "нормальной" (по аналогии с концептом Т. Куна), работы сознания.

Рассмотрение единства прошлого, настоящего и будущего требует иного проблемного уровня, нежели рассмотрение единства последовательности и одновременности при описании различных видов смыслообразования (в данном случае-категорий).

Поэтому, строго говоря, хайдеггеровская темпорализация трансцендентальной силы воображения не является темпоральным описанием ни в кантовском, ни в гуссерлевском смысле. Это скорее своеобразное темпоральное структурирование, своеобразная темпоральная

формализация, которая нацелена на то, чтобы представить трансцендентальную силу воображения как чисто внутренний источник деятельности познавательной способности.

Хайдеггер, правда, не считает результатом кантовского основоположения метафизики и тем самым своей интерпретации выявление фундаментальной роли силы воображения. Результатом, по его мнению, является то, что Кант отшатнулся от положенной им самим основы при раскрытии субъективности субъекта, т. е. от

трансцендентальной силы воображения и от субъективной дедукции[24], которая, по выражению Хайдеггера, "ведет в темноту". Отступление Канта от открытой им основы есть, согласно Хайдеггеру, "то движение философствования, которое открывает прорыв основы и при этом безосновность (Abgrund) метафизики"[25]. Этим завершается хайдеггеровская интерпретация, повторяя, по существу, то, с чего она началась: кантовское основоположение метафизики "ведет не к ясной, как солнце, очевидности первого положения и принципа, но

идет и сознательно указывает в неизвестное"[26].

Кант действительно указывает на неизвестное (неизвестный корень чувственности и рассудка), но его философствование движется в сфере "известного", т. е. в сфере рефлексивного наблюдения и трансцендентального конституирования познавательной способности. Методология Канта направлена не на поиски чисто внутренних ее источников, но на воссоздание круга в процессе познания: познание начинается с опыта - необходимо определить

условие возможности опыта.
Трансцендентальная философия
Канта, в основе которой
действительно лежит субъективная
дедукция, ведет не "в темноту", но
движется, как мы<120> показали, в
круге "сознание-время-рефлексия".
Такая методология подразумевает,
что в своих исходных точках
философствование удерживает
различие между сознанием и его
описанием. Согласно Канту, субъект
может быть дан самому себе только
через свои проявления. Иными
словами, сознание показывает себя
не как сознание *an sich*, но только
через определенный вид

деятельности сознания. Однако трансцендентальное познание, согласно замыслу Канта, должно выявить условия возможности этих определенных видов деятельности и воссоздать целостную структуру сознания. Для этого трансцендентальная рефлексия должна прийти в соприкосновение с такими структурами познания, которые не зависят от описания, т. е. описанием не конструируются, но в то же время существуют только благодаря описанию. Таковы синтезы, выявляющиеся в темпоральном описании, такова трансцендентальная сила

воображения - основная структура познавательной способности, ибо в ней сосредоточены смыслообразующие функции сознания. Иными словами, трансцендентальная сила воображения не существует как сила природы, как объект, который можно описать "со стороны". Трансцендентальная сила воображения не есть нечто существовавшее "по природе" и открытое Кантом в конце XVIII в. Кант столько же открыл, сколько и создал трансцендентальную силу воображения, и ее дальнейшее "существование" зависит не только

от последующих интерпретаций кантовской философии, но и от существования философской традиции вообще.

Согласно замыслу Канта, трансцендентальное познание должно открыть в сознании такие структуры, которых нет в эмпирическом мире, но которые необходимы для познания и понимания познания эмпирического мира. Такие структуры суть субъективные условия, которые не существуют объективно, но в то же время не являются чем-то "чисто внутренним" и в этом смысле

"субъективным". Даже при темпоральном описании синтезов в субъективной дедукции, где Кант выходит за пределы чисто критического исследования, подразумевается предметность сознания, ибо речь идет не о беспредметной аппрегензии и т. д., но об аппрегензии в созерцании предметов.

Условием возможности описания целостности этих структур является постоянное сближение и в конечном итоге отождествление сознания и его описания. Трансцендентальная сила воображения есть тот

кульминационный пункт "Критики чистого разума", где это совпадение имеет место, где "слепая, но необходимая функция души" и ее описание совпадают. Это отождествление означает, что трансцендентальная сила воображения есть такая структура познавательной способности, которую нельзя раскрыть или объяснить через нечто иное, чем она сама: трансцендентальная сила воображения есть структура сознания, благодаря которой сознание предстает у Канта как самодостаточное и само себя проявляющее. В этом очевидное

сходство трансцен-^{<121>}дентального идеализма Канта и феноменологического идеализма Гуссерля.

Интерпретация Хайдеггера, изменяя проблемный контекст кантовской трансцендентальной философии, истолковывает трансцендентальную логику как основу для постановки проблемы человека. Хайдеггер обращается к "Критике чистого разума" именно потому, что Кант первый отказался от "предположения бесконечности" как в области законов природы, так и в сфере нравственного закона. Кант

отказался от редукции сущности человека к его традиционному метафизически-религиозному прообразу - божественной сущности, или бесконечному разуму. Смысл кантовского вопроса "Что есть человек?" заключается в том, что ответ на него нужно искать не извне, но необходимо раскрыть сущность человека через рассмотрение самим человеком осуществляемой познавательной и нравственной деятельности. Ответ на этот вопрос не может быть дан вне и сверх ответов на вопросы: "Что я могу знать?", "Что я должен делать?" и "На что я могу надеяться?".

Вопрос о границах познания не случайно стоит у Канта на первом месте, ибо ответ на этот вопрос необходим для постановки вопроса о сущности морали и религии. При этом Кант раскрывает познание как одно из необходимых проявлений человеческой сущности, как свойство, внутренне присущее человеку как человеку.

Трансцендентальная методология Канта направлена на то, чтобы определить условия возможности познания посредством исследования познавательной способности, другими словами, выявить условие возможности различных видов

смыслообразования посредством описания структур сознания.

Неизменное убеждение Хайдеггера состоит также в том, что при постановке вопроса о человеке нельзя подразумевать, что ответ может быть дан через род и видовое отличие. На основе предпосылки о причастности человека к божественной сущности или же к животному миру невозможно раскрыть человека в его человеческом существовании. "На правильном ли мы вообще пути к сущности человека,- задает вопрос Хайдеггер,- когда и пока мы

отграничиваем человека как живое существо среди других от растения, животного и бога"[27]. Хайдеггер, однако, отказывается усматривать в изучении условий возможности познания исходный пункт для исследования фундаментальных структур человеческого существования и тем более определять условия возможности познания, описывая структуры познавательной способности. Это означает объяснять человека из сознания и, следовательно, неявно восстанавливать изгнанный абсолют, поскольку "объяснение из сознания" с необходимостью должно принять

за образец некоторое сознание вообще, или сознание как таковое.

<122> Основной вопрос при постановке проблемы человека для Хайдеггера - это вопрос о том, каким образом можно раскрыть или описать конечное существо вне "предположенной бесконечности", т. е. без заранее принятой его сущности. Где же и в чем ищет Хайдеггер точку опоры для такого описания, если для него неприемлема не только методология материалистического понимания истории, согласно которой "сущность человека... в своей действительности... есть

совокупность всех общественных отношений"[28], но и методология "объяснения из сознания".

Хайдеггер пытается следовать методологии так называемого третьего пути, которая весьма распространена в современной буржуазной философии. В кантовском трансцендентализме Хайдеггер ищет пункт, в котором Кант, по его мнению, отступил от "предположения бесконечности". Хайдеггер интерпретирует трансцендентальную силу воображения как то, что одновременно является и не является

сознанием. С одной стороны, трансцендентальная сила воображения интерпретируется как корень двух стволов человеческого познания, принадлежащий сфере сознания, поскольку она придает единство всем познавательным силам. С другой стороны, для трансцендентальной силы воображения как иррациональной, конечной основы теоретического и практического разума принципиально не существует сознания-парадигмы, которое определило бы ее действия. Хайдеггер изымает трансцендентальную силу

воображения из сферы сознания, для того чтобы представить ее в качестве бытия - основы человеческой трансценденции.

Трансцендентальная сила воображения как трансценденция теряет многообразную связь с предметностью, тогда как у Канта она служит основой схематизма категорий, т. е. основой определенных линий связи сознания и предметности. Хайдеггер лишает трансценденцию каких бы то ни было ориентиров в области познания и культуры. Трансцендирующее бытие не есть род сущего: согласно

Хайдеггеру, трансценденция должна быть гарантией безосновности человека, его нетождественности любого рода реальности.

Трансценденция есть единственная опора ("подвижный фундамент") для преодоления вовлеченности в "производство" и "организацию", единственная опора конечного существа для поворота к бытию.

Показать конечность Dasein означает описать человеческое существование как бытие-в-мире, как бытие, соразмерное миру. Это означает описать бытие Dasein не в качестве модификации бытия "абсолютного

разума", но "из мира", с помощью фундаментальных структур самого мира, которые одновременно являются фундаментальными структурами Dasein. Структура In-der-Welt-sein является одновременно предметом описания и средством описания, равно как все другие хайдеггеровские экзистенци-
<123>алы. Между предметом и средством описания уже изначально предполагается отсутствие "пространства", в котором могли бы "разместиться" различные уровни репрезентаций и саморепрезентаций. Однако в рамках феноменологии тождество между предметом и его

описанием возможно, во-первых, только в том случае, если этот предмет - сознание, и во-вторых, предмет и его описание приводятся к тождеству только на уровне описания феноменологически рефлектирующего сознания.

Поскольку Хайдеггер не считает экзистенциалы ни структурами сознания, ни средствами описания мира, в котором существует Dasein - нет мира, отделенного от Dasein, - феноменология Хайдеггера основана не на феноменологичности, т. е. самоявленности сознания, тождественного его описанию, но на феноменологичности бытия Dasein, в

основе которого - самоявленность "проходящей сквозь" и "превышающей" любое сущее трансценденции. В хайдеггеровской трансценденции не содержится, однако, критерия для различия поисков "собственного" бытия от нигилистического отношения к "несобственному" сущему.

Отсутствие такого критерия при постановке вопроса о бытии приводит к опасности превращения принципа трансценденции в принцип нигилизма. Поскольку трансценденция не только теряет связь с определенными формами предметности, но сама есть принцип

отстранения от всякого рода таких связей, хайдеггеровские описания являются, по существу, квазиописаниями. Описание иерархии уровней сознания Хайдеггер заменяет различными типами темпоральных соответствий: трем синтезам он ставит в соответствие три направления времени, трансцендентальной силе воображения - первичное время. Замена описаний на установление соответствий и, следовательно, конструирование есть конкретный признак того, что в хайдеггеровской феноменологической интерпретации "Критики чистого разума" и, видимо,

во всей хайдеггеровской феноменологии периода "Бытия и времени" критическая тенденция оттесняет собственно феноменологическую, что выражается прежде всего в попытке отодвинуть на второй план проблему сознания.

Хайдеггер стремится преодолеть традиционно идеалистическое представление о сознании, которое заключается в том, что сознание определяет мир и в том или ином смысле противостоит ему. Для этого он приписывает сознанию характеристики мира, а миру -

характеристики сознания, объединяя их в структуре бытия Dasein. Попытки Хайдеггера описать единство или даже совпадение сознания и мира остаются тем не менее в рамках идеализма, ибо первичной и единственной темой хайдеггеровской философии является не мир как совокупность социальных и культурных реалий, но мир как абстрактно понятое пространство человеческого существования, в котором сознание усматривает свои собственные структуры. Отодвинув на второй план проблему сознания, Хайдеггеру не удалось преодолеть гуссерлевский идеа-¹²⁴лизм.

Скорее он поставил под вопрос саму возможность существования феноменологии.

Парадоксально, что Хайдеггер, провозглашая в "Бытии и времени" феноменологический метод единственным методом философии, фактически отходит от него. В то же время поздний Хайдеггер, достаточно редко упоминая сам термин, по существу, возвращается к феноменологии, понимая ее, однако, более широко, чем определенное философское направление.

[1] CM.: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik

[2] CM.: ibid. S. 1-2.

[3] Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 239.

[4] Ibid. S. 208.

[5] Ibid. S. 223.

[6] Ibid. S. 1.

[7] Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 245.

[8] Кант. И. Критика практического разума // Там же. С. 414.

[9] Heidegger M. Op. cit. S. 153-154.

[10] Ibid. S. 154.

[11] Heidegger M. Op. cit. S. 76.

[12] Ibid. S. 28.

[13] Heidegger M. Op. cit. S. 81.

[14] Heidegger M. Op. cit. S. 114.

[15] Ibid. S. 115.

[16] Ibid. S. 131.

[17] Heidegger M. Op. cit. S. 132.

[18] Heidegger M. Op. cit. S. 172.

[19] CM.: Heidegger M.
Phänomenologische Interpretation von
Kants Kritik der reinen Vernunft.
Gesamtausgabe. Bd. 25. Frankfurt am
M., 1977. S. 364.

[20] Heidegger M. Kant und das
Problem... S. 180.

[21] CM.: Heidegger M.
Phänomenologische Interpretation... S.
368.

[22] Heidegger M. Kant und das
Problem... S. 185.

[23] См.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960. S. 243.

[24] Хайдеггер имеет в виду, что во втором издании "Критики чистого разума" Кант на первый план выдвинул экспликацию трансцендентальной апперцепции в ущерб силе воображения. К этому, собственно, сводится хайдеггеровское понимание различий первого и второго изданий.

[25] Heidegger M. Op. cit. S. 209.

[26] Ibid. S. 35.

[27] Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt am. M., 1975. S. 13.

[28] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.

§ 3. ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ У Э.
ГУССЕРЛЯ И М. ХАЙДЕГГЕРА

Разногласия между Гуссерлем и Хайдеггером по вопросу о сущности феноменологии и возможности ее обоснования являются в настоящее время одним из основных источников понимания феноменологии, осмысления ее места в современной философии и в современной культуре в целом.

Феноменология Гуссерля, ядром которой является учение об интенциональности сознания и трансцендентальной субъективности, претендует на роль строгой науки, показывающей, что в

основе любого формообразования культуры, будь то теоретическая, эстетическая, этическая сфера или сфера понимания в обыденном опыте, лежит определенная конституирующая деятельность сознания.

Какова же возможность и основа самой феноменологии? Если феноменология, отказываясь от внешней основы, предпринимает самообоснование, то возможен ли выход за пределы гуссерлевской концепции трансцендентальной субъективности, выход к бытию, которое не есть бытие

трансцендентального сознания? Для Хайдеггера интенциональность сознания не является конечной отсылкой при решении философских проблем, ибо, с его точки зрения, необходимо поставить вопрос о бытии самой интенциональности.

Разногласия между Гуссерлем и Хайдеггером по вопросам обоснования феноменологии принимают весьма острый характер: по существу, оба философа полагают, что учение другого - лишь "частный случай" его собственного. На полях "Бытия и времени" Гуссерль пишет: "Хайдеггер транспонирует или

поворачивает конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика есть перенос, (dem) Ego соответствует Dasein, etc. При этом все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность" [1].

Гуссерль увидел, таким образом, в произведении своего ученика искажение феноменологической проблематики. Однако эта <125> оценка является не совсем верной,

поскольку в философском учении Хайдеггера сформировалась существенно новая проблематика. Dasein является не искажением Ego, но существенно другим исходным пунктом философствования. Последняя фраза Гуссерля несомненно выражает его эмоциональную реакцию на книгу Хайдеггера, однако может быть истолкована в более широком контексте: философия, по Гуссерлю, должна основываться на принципах ясности и очевидности, исходный пункт философии - осознающий себя и рефлекслирующий субъект. Принятие феномена Dasein в

качестве исходного момента философии является, согласно Гуссерлю, наивным (в феноменологическом смысле этого слова): "Было бы, конечно, "наивностью" сказать, что человек есть сущее, которое все другое сущее осознало как свой горизонт бытия, или что понимание бытия существует заранее из всего, из себя самого и всего прочего сущего (если, конечно, хотят избежать слова "осознало"). Понимание бытия есть нечто совершенно пустое, пока мы не познаем его как апперцепцию самого себя и апперцепцию другого"[2].

Со своей стороны, Хайдеггер, сознательно принимая в качестве предпосылки то, что одновременно выявлено и не выявлено,- "усредненное понимание бытия" и Dasein как бытие-в-мире,- предпринимает попытку содержательного обоснования основного "постулируемого" в феноменологии понятия - интенциональности.

"Интенциональность,- пишет Хайдеггер,- основана в трансценденции Dasein и возможна единственно на ее основе"[3].

Хайдеггер претендует в данном случае на более высокий вид

критики: показать тот
обосновывающий феноменологию
центр, которого не "заметил"
Гуссерль. В письме к Гуссерлю
Хайдеггер соглашается, что "сущее в
смысле того, что Вы называете
"миром" в своем
трансцендентальном
конституировании, не может быть
прояснено через возвращение к
сущему того же самого вида бытия.
Но при этом,- продолжает
Хайдеггер,- не сказано о том, что
составляет место
трансцендентального,.. но как раз
возникает проблема: каков вид бытия
сущего, в котором конституируется

"мир"? Это центральная проблема
"Бытия и времени", т. е.
фундаментальной онтологии Dasein"
[4].

Хайдеггер не отбрасывает
гуссерлевское разграничение
естественной и феноменологической
установки, но погружает его в другое
измерение. Различие позиций сам
Хайдеггер определяет так: "Для
Гуссерля феноменологическая
редукция... есть метод возвращения
феноменологического взгляда из
естественной установки... человека к
трансцендентальной жизни сознания
и его ноэтико-ноэматических

переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая<126> редукция означает возвращение феноменологического взгляда из определенного в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его нескрытости) этого сущего"[5]. Критика Хайдеггера направлена в данном случае на то, что у Гуссерля само "возвращение взгляда" не рассматривается и остается непроясненным. Как бы Гуссерль ни детализировал понятие феноменологической редукции, для

него редукция - это всегда переориентация всей сферы сознания в целом, это переход к рефлексирующей позиции, исходный пункт для которой (вид предметности) безразличен. Для Хайдеггера редукция имеет один предмет и соответственно одно направление: способ существования человека и отличие его от способа существования любых "наличных" или "сподручных" предметов.

Критика Хайдеггера сосредоточена прежде всего на таких методологических понятиях, как феноменологическая редукция и

конституирование. Однако проблема самообоснования феноменологии рассматривается Гуссерлем не только на методологическом уровне и не сводится только к экспликации понятия феноменологической редукции. Содержательно проблема обоснования раскрывается в учении о конституировании через рассмотрение проблемы "природного" и "духовного". Учение о конституировании, которое Гуссерль развил во втором томе "Идей...", представляет собой своеобразную систематизацию областей феноменологического исследования и содержит в себе ядро

феноменологической методологии. Это учение есть как бы средний путь между чисто методологическим разъяснением феноменологической позиции (строго говоря, в феноменологии нет "чисто методологического уровня") и конкретными феноменологическими описаниями, как, например, в анализе времени-сознания. Вместо перечисления многообразных видов интенциональности, которое дал Гуссерль в статье "Философия как строгая наука", здесь мы находим иерархию основных уровней конституирования: материальная вещь, тело, душа, дух.

Конституирование материальной вещи включает в себя, во-первых, схватывание так называемой чувственной схемы, т. е. взаимосвязи всех данных в чувственном опыте проявлений вещи. Для того чтобы отличить вещь от фантома, необходимо, по Гуссерлю, конституировать единство самой "чувственной схемы", в котором обнаруживается "реальное свойство... реальной субстанции в соответствующей временной точке" [6]. Быть реальным означает, по Гуссерлю, быть в причинной зависимости от другого реального; таким образом, конституируемая

материальная вещь предстает как единство чувственного опыта в определенной каузальности. Конституирование объективности материальной вещи требует конституирования человеческого тела: материальная <127> вещь дана только через ощущения, а человеческое тело есть локализация всех ощущений. Тело является носителем нулевой точки ориентации, "из которой чистое Я созерцает пространство и весь чувственный мир"[7].

Само тело уже не конституируется как материальная вещь. Тело

одушевлено, и конституирование души, отличие чистого Я от реального Я - следующий уровень конституирования. В свою очередь, конституирование реального человеческого Я, в котором Гуссерль выделяет еще уровни души и душевного субъекта, ведет к конституированию духовного мира, центром которого является интенциональный, ноэтико-ноэматический субъект.

Феноменология принимает форму учения об уровнях конституирования, поскольку одной из главных задач, стоящих перед Гуссерлем, является

задача разделения "природного" и "духовного" в человеке и, соответственно, в области методологии познания - естествознания и "наук о духе", сущность которых Дильтей, как считает Гуссерль, выразил только на интуитивном уровне.

"Дух,- определяет Гуссерль,- не есть абстрактное Я принимающего определенную направленность акта, но есть полная личность, Я-человек, который сам принимает позицию, который сам мыслит, оценивает, действует, трудится и т. д." [8]. Дух вбирает в себя и одновременно имеет

в качестве своей подпочвы поток переживаний (душевное) и "свою природу" (душевно-телесное). Так же как при конституировании душевного природе противопоставлялась не душа, а единство души и тела (душевный субъект), при конституировании духовного "природе" Гуссерль противопоставляет единство духа, души и тела. Именно тело, по Гуссерлю, есть точка, в которой сходятся природа и дух: "Оно есть обменный пункт духовной каузальности на природную"[9].

Последовательное введение уровней конституирования лишь создает иллюзию постепенного приближения к "личностной позиции", которая необходима для конституирования духовного. На самом деле эта позиция была уже принята при конституировании материальной вещи и промежуточные ступени между природой и духом - тело и душа - так же подчинены разделению феноменологической и естественной установки. "Личностная позиция", о которой говорит Гуссерль, есть феноменологическая рефлектирующая позиция с

конкретной методологической программой: отделить духовное от душевно-телесного и телесно-природного. Духовный мир имеет, по Гуссерлю, онтологическое преимущество перед природным: "Природа есть X и принципиально не что иное, как X, который определяет себя посредством всеобщих <128> определений. Дух, однако, не есть X, но само данное в духовном; опыте"[10]. Если природа (материальная вещь) конституируется всегда из явлений, т. е. из того, как она является субъекту, то дух конституируется в самоявленности и, следовательно,

самоконституируется. Гуссерль говорит об абсолютности, иррелятивности духа и относительности природы. Абсолютность, в гуссерлевском понимании, и онтологическое преимущество духовного состоит в том, что дух служит источником любого конституирования.

В Венской лекции (1935), касаясь вопросов методологии естествознания и наук о духе, Гуссерль еще более резко подчеркивает неравноправность природного и духовного: "Дух и даже только дух есть в себе самом и для

себя самого сущий, дух независим, и в этой независимости и только в ней может быть истолкован истинно рационально, истинно и радикальным образом научно. Что касается природы в ее естественнонаучной истине, то ее независимость только кажущаяся. Так как истинная природа в своем, в естественнонаучном смысле есть продукт исследующего природу духа, она предполагает, следовательно, науку о духе"[11].

Дух возможен только в intersубъективном опыте, однако intersубъективный опыт как

связанное множество субъектов, отдельных духовных сущностей, отнесенных к вещественному, недуховному, но духовно значимому миру "объектов", конституируется в духе. В интерсубъективном опыте дух, с одной стороны, осознает свою чисто субъективную сферу (смысловую среду), а с другой стороны, наталкивается на невозможность во "вчувствовании" первично осуществить духовный опыт другого. Дух-персона не есть устойчивая совокупность проявлений некоего X, а представляет собой совокупность-поток смыслов, которые создают из

мира предметов собственный
"окружающий мир" субъекта.

При конституировании духовного уже нельзя, с точки зрения Гуссерля, говорить о каузальных отношениях, складывающихся между субъектом и его окружающим миром, так как окружающий мир - это мир значений, а предметы этого мира суть интенциональные объекты.

Существенное отличие духовного от душевного состоит в том, что к душевному, так же как к природному, применимо, по Гуссерлю, понятие

реальности. Поскольку быть реальным означает обладать "единством пребывающих свойств в отношении к соответствующим обстоятельствам", в сфере душевного также действуют каузальные зависимости. "Единство души есть реальное единство,- пишет Гуссерль,- потому что оно как единство душевной жизни связано с телом как единством телесного потока бытия, который, со своей стороны, есть член природы"[12].

<129> Обстоятельства, от которых зависит душевное, Гуссерль понимает в широком смысле: во-первых, это психофизические

зависимости, во-вторых, зависимость от более ранних "состояний души", в-третьих, зависимость от intersubъективного опыта. Душа, или, иначе говоря, психическое,- это сознание, взятое в естественной установке, которое определяется физическим, физиологическим, социальным и другими мирами, но которое не конституирует сами "определения". Основной закон духовного мира, по Гуссерлю, не каузальность, а мотивация, и мир для "духовного субъекта" - уже не физический, социальный и т. п., а тематический мир. При этом роль коммуникации в intersubъективном

опыте состоит именно в том, что субъект черпает свои темы не из созерцания природы, а из социальных, практических отношений, "предданность" которых Гуссерль в "Кризисе..." терминологически оформил как "жизненный мир".

Различие между душевными (реальными) переживаниями и интенциональными (в этом смысле нереальными) Гуссерль иллюстрирует абстрактным примером: если объект существует, то интенциональные отношения протекают "параллельно" реальным,

но интенциональные отношения не погибают от недействительности объекта, а превращаются в сознание недействительности.

Особым орудием конституирующего и самоконституирующего духа выступает чистое Я, которое обладает так называемым *Habitus*, т. е. идентифицирующим удержанием принятых субъектом тем (опыта, суждения, дружбы, любви и т. д.). "Чистое Я должно быть способно сопровождать все мои представления. Это кантовское положение имеет верный смысл, если мы под представлениями

понимаем здесь все смутное сознание"[13],- пишет Гуссерль. Чистое Я не является самотождественным центром познавательной способности, оно может "выступать и снова отступать"; чистое Я как возможность первичного схватывания самого себя всегда раскрывается, по Гуссерлю, в отдельных актах сознания: "Имеет место столько же чистых Я, сколько имеет место реальных Я"[14].

Несмотря на такое соответствие, конституирование чистого Я кардинально отличается от конституирования реального

душевного субъекта. Последний конституируется из многообразия переживаний как трансцендентный объект, т. е., в гуссерлевском смысле, объект, отличающийся от конституирующего сознания. Чистое Я, не имея "многообразия", конституируется как имманентная, непосредственно схватываемая данность в любом акте сознания.

Чистое Я как первичный способ проникновения духовного в недуховное выполняет функцию приведения к общей основе всех уровней конституирования. Именно чистое Я выдает присут-¹³⁰ствие

духовного, интенционального субъекта в конституировании материальной вещи и тела; с другой стороны, соответствие реального и чистого Я говорит о том, что в душевном всегда потенциально содержится духовный субъект. Общей структурой душевного и духовного субъекта является время-сознание, в абсолютном потоке которого формируются как неотрефлексированные, так и попадающие в фокус рефлексии переживания.

Обозначения уровней конституирования суть термины

описания. Это означает, что "материальная вещь", "тело", "душа" и "дух" являются у Гуссерля как предметами, так и средствами описания. Говоря точнее, это суть описания работы сознания с определенными типами предметности в самом широком смысле, контуры которых уже предварительно очерчены обыденным, научным и философским мировоззрением. То что эти различия не проводятся, составляет, в частности, недостаток гуссерлевской систематизации конституирования.

Предмет описания на уровне "духа" также предварительно сформирован философской традицией: это понятие о человеческой личности. "Дух", соответственно, есть средство описания образа человеческой личности, сформированного в феноменологии. С точки зрения феноменологического идеализма, источник нравственности и свободы - в интенциональной открытости сознания, в направленности сознания на горизонты культуры, в способности человека иметь внутреннюю историю и воссоздавать ее как историю рефлексивного опыта. "Феноменология,- замечает

Поль Рикёр,- есть больше философия "смысла", чем философия "свободы" [15]. Однако дело именно в том, что у Гуссерля эти понятия взаимно необходимы. Их различие есть выражение различия ориентации конкретных гуссерлевских исследований. При этом бесспорно, что "тенденция смысла" у Гуссерля в целом преобладает. В данном случае описание "духа" как "полной человеческой личности" отличается от описания специфики конституирования духовного бытия, где "чистое Я" и "дух" представляют собой средства описания феноменологически

рефлектирующего сознания и феноменологической методологии исследования. Вне этого контекста было бы некорректным проводить различие или искать сходство между "духом" и "чистым Я". "... Дух есть не что иное, как его феноменологии, но вне света феноменологической редукции"[16], - пишет П. Рикёр. Однако описание "духа" есть, по существу, описание сознания, уже совершившего феноменологическую редукцию, при этом "чистое Я" есть тот же самый "дух", только в своей, так сказать, "методологической ипостаси"[17]. "Чистое Я" и "дух" суть не особого<131>рода предметы,

но особого рода средства описания методологии конституирования как методологии "тотального прояснения".

Если отвлечься от проблемы перехода на феноменологическую позицию, внутри феноменологической сферы рефлексия не допускает ничего "непонятного". Недействительность объекта превращается в сознание недействительности, непонятность проблемы- в сознание непонятности. Сознание как смыслополагание нигде не находит препятствий, поскольку везде оно находит само

себя. Последнее, однако, может быть интерпретировано различным образом, что весьма существенно для понимания феноменологии в ее методологическом измерении. Если допустить, что любой уровень и вид конституирования есть результат феноменологической рефлексии и как следствие - что феноменологический метод может иметь дело только с описанием феноменологически редуцированного сознания, то феноменология выглядит как замкнутая сфера исследований, направленных на разрешение только своих собственных проблем. Такова,

по нашему мнению, основная предпосылка хайдеггеровских критических замечаний в адрес феноменологии Гуссерля. В дальнейшем мы покажем, что учение о конституировании может иметь более широкий методологический смысл.

В упомянутом выше письме к Гуссерлю Хайдеггер пишет: "Первое в экспликации трансцендентальной проблемы есть прояснение того, что означает "непонятность" сущего. В каком отношении сущее непонятно? То есть какое более высокое притязание понимания возможно и

необходимо? В возврате к чему
достижимо это понимание?[18]

Речь идет, конечно, не о том, почему
тот или иной предмет нам непонятен
и как мы можем сделать его
понятным. Согласно Хайдеггеру,
между человеком и миром нет
изначального субъектно-объектного
отношения. Понимание сущего
всегда уже зависит от первичного
понимания мира, т. е. от первичного
проекта Dasein, живущего-в-мире.
Сущее становится "непонятным",
когда мир предстает как "внешний"
или "реальный", т. е. в

хайдеггеровском смысле - как совокупность наличных предметов.

Пониманию мира как совокупности сущего соответствует выделение настоящего в качестве главного модуса времени. Сущее в этом случае может быть понятным только из отношения к другому сущему, существующему наряду с ним, но оно принципиально "непонятно" из первичного проекта понимания (Dasein), которому нет места в "реальном" мире. Более высокое притязание понимания заключается в том, чтобы само это "непонимание" прояснить из

определенного способа
существования Dasein, из того,
"почему Dasein как бытие-в-мире
имеет тенденцию сначала
"гносеологически" похоронить
"внешний мир" в ничтож-
<132>ности, чтобы затем позволить
ему воскреснуть лишь посредством/
доказательства"[19].

Для Хайдеггера понимание не есть
чисто гносеологическая структура,
удовлетворяющая проблемные
запросы сознания. Понимание -
первичный проект Dasein; оно
коренится в способе бытия Dasein, но
не является привилегией духовной

субстанции. Если Гуссерль считает, что Dasein - это перенос Ego в антропологию, то Хайдеггер принимает противоположную позицию: чистое Я - это неправомерная абстракция от Dasein, живущего-в-мире. Феномен Dasein выделен прежде всего тем, что, не являясь продуктом конституирования и рефлексии, Dasein как экзистирующее сущее делает самого себя, выходит за пределы вещественного и наличного в себе и этим само выделяет себя из любого другого сущего. В экзистенции человек раскрывает в себе самого себя, и это, по Хайдеггеру, создает

возможность индивидуации Dasein. Такое выделение делает феномен Dasein фундаментальным, а попытка определить способ существования Dasein принимает название фундаментальной онтологии, первичным принципом которой является "онтологическая дифференция" - различие между бытием и сущим, способность осуществления которого есть возможность, выделяющая Dasein: "Только у души, которая может совершить это различие, есть способность сверх души животного стать душой человека"[20]. Таким образом, более высокое притязание

понимания достижимо в возврате к бытию и различию бытия и сущего.

Эксплицитная постановка вопроса о бытии - отличительная черта хайдеггеровской феноменологии по сравнению с гуссерлевской.

Преодолевает ли, однако, эта постановка вопроса "беспочвенность гуссерлевской трансцендентальной субъективности"? В этом случае гуссерлевская феноменология действительно оказалась бы частным случаем хайдеггеровской. Не обосновывает ли, однако, хайдеггеровский онтически-онтологический круг, посредством

которого он ставит вопрос о бытии, нечто другое, чем гуссерлевское трансцендентальное сознание? Критерием в решении этого вопроса является понимание рефлексии, ибо обосновать трансцендентальное сознание означает, по существу, обосновать феноменологическую рефлексию в гуссерлевском понимании.

Так же как трансценденцию, Хайдеггер понимает рефлексию в соответствии с буквальным значением слова: "Рефлексия в смысле поворота назад есть только модус схватывания самого себя, но не

способ первичного самораскрытия... Dasein не нуждается в качестве первого шага в повороте назад к самому себе, как будто бы оно стояло перед вещами сначала неподвижно повернутое к ним, удерживая себя самое позади собственной спины, но нигде иначе как в самих вещах, и притом в тех, кото-^{<133>}рые окружают Dasein повседневно, находит оно самое себя"[21].

"Повседневность" не носит у Хайдеггера оценочно-отрицательных характеристик. Dasein как бытие-в-мире изначально находит себя в повседневности, в вещах, в

несобственном. Погружение в
несобственное не есть
психологическая характеристика
индивида; по Хайдеггеру,
несобственное не тождественно
неподлинному, если подлинное
понимать как ощущение
полновесного существования в
результате действий, адекватных
обстоятельствам. "Это не-
собственное (un-eigentliche)
самопонимание Dasein совершенно
не означает неподлинное (unechte)
самопонимание,- пишет Хайдеггер.-
Напротив, это повседневное
обретение себя внутри фактично
экзистирующего страстного

погружения в вещи может быть, пожалуй, весьма подлинным, в то время как все экстравагантные копания в душе могут быть в высшей степени неподлинными или даже экзальтированно-патологичными" [22]. Возможность несобственного быть подлинным соответствует возможности принятия "гносеологического" мировоззрения, т. е. упрочения себя в вещах и самоидентификации через вещи.

Гносеологическая позиция не есть, согласно Хайдеггеру, позиция только в рамках "чисто теоретической" теории познания. Субъект как

исходная достоверность в целях познания отождествляет сущее и объект познания, или, иначе говоря, превращает сущее в объект.

Гносеологическая позиция является, таким образом, основой определенной мировоззренческой установки, воплощающейся в способе деятельности человека, согласно которой мир есть бесконечная совокупность объектов. Бытие при этом становится излишним. Субъект как субстанция бесконечного числа актов познания и рефлексии исходит из универсальных и неизменных принципов и нацелен на бесконечную "обработку" сущего.

В мире как совокупности объектов целостность способа существования человека "моделируется" по образу системности познаваемых или практически обрабатываемых им объектов.

Поворот к собственному - это не приобретение подлинности за счет рефлексии, но решимость преодолеть саму рефлексия, которая не ведет к "первичному раскрытию самости" именно потому, что она есть преломление самости в вещах и возвращение к себе из несобственного. Ничего не меняет здесь и философская рефлексия,

поскольку она имеет дело с восприятиями и другими модусами сознания, которые являются результатом интендирования того или иного вида сущего.

Различие несобственного и неподлинного выражает усилия Хайдеггера уйти от психологизма в описании феномена Dasein.

Подлинное и неподлинное как психологические характеристики суть колебания Dasein в несобственном, однако их противоположность не затрагивает собственное. Различие между собственным и

несобственным - конкретизация онтологического различия между бытием и сущим. В основе поворота к собственному, к бытию лежит не психологическая перестройка "внутреннего мира", но переориентация бытия-в-мире. "Собственное,- пишет Хайдеггер,- есть только модификация несобственного, а не тотальное вычеркивание несобственного"[23]. Не "копания в душе" и не "шпионаж в отношении Я", но трансценденция есть, по Хайдеггеру, условие возможности этого поворота.

Если у Гуссерля рефлексия и интенциональность "когерентны" и феноменология понимается как бесконечная задача рефлексивного описания спонтанно функционирующей интенциональности, то у Хайдеггера отношение между рефлексией и трансценденцией существенно другое. Рефлексия - основа трансценденции, но трансценденция есть преодоление рефлексии: "прохождение сквозь" есть преодоление возвращающего отражения "непроницаемого" сущего - сущего, лишённого бытия.

Несоизмеримость рефлексии и трансценденции говорит о том, что гуссерлевская трансцендентальная субъективность не только не получает онтологического обоснования, но и вообще исключается из рассмотрения. В онтологии Хайдеггера не находится места для системы гуссерлевского интенционального анализа, которую Альбер Камю весьма удачно назвал "абстрактным политеизмом"[24]. Каждая сущность (эйдос), каждая эйдетическая вариация, каждая корреляция ноэсиса и ноэмы, каждый вид интенциональности имеет свои неповторимые временные

формы, обладает своим собственным абсолютom, представляет предмет именно так, как он является "здесь и теперь".

Хайдеггеровскую онтологию по аналогии можно было бы назвать "конкретным монотеизмом".
Временные структуры бытия однозначно определены как структуры заботы., основной проблемой Dasein становится отношение собственного и несобственного, при этом исчезает система конститутивных уровней и единственным абсолютom оказывается совесть, которая

"взывает к самости Dasein". Таким образом, Хайдеггер скорее теряет богатство гуссерлевского интенционального анализа и тем самым богатство мира феноменов, конституируемого трансцендентальной субъективностью, чем онтологически ее обосновывает.

Очевидно, что принцип трансценденции ("прохождение сквозь") весьма далек от феноменологического принципа: "Назад, к самим предметам!". Очевидно также, что в "Бытии и времени", несмотря на

провозглашаемую автором
феноменологическую методологию,
феноменологическую тенденцию
оттесняет критическая и
экзистенциалистская. Насколько
совместима вообще
экзистенциалистская проблематика с
феноменологией? Может <135>
быть, прав Л. Шестов, полагавший,
что Киркегор (в данном случае
Хайдеггер периода "Бытия и
времени") и Гуссерль, удаляясь от
"средних слоев бытия", шли прямо
противоположными путями и что
принцип "или - или" выражает
отношение между их философскими
мировоззрениями [25]?

История своего собственного мышления - существенная черта позднего творчества Хайдеггера. Особенно важное место здесь занимает отношение к феноменологии Гуссерля и к феноменологии вообще. Философский поворот Гуссерля Хайдеггер относит к значительно более раннему периоду, чем большинство исследователей, которые связывают его с понятием жизненного мира в "Кризисе европейских наук".

Вспоминая о философской атмосфере периода написания "Бытия и времени", в которой царило неокантианство, Хайдеггер говорит о трудностях в постановке вопроса о бытии: "Онтология была запрещенным термином. Сам Гуссерль, который в "Логических исследованиях", прежде всего в VI, близко подошел к собственному вопросу бытия, не смог выстоять в тогдашней философской атмосфере; он попал под влияние Наторпа и осуществил поворот к трансцендентальной феноменологии, которая достигла своей первой высшей точки в

"Идеях". При этом был оставлен на произвол судьбы принцип феноменологии"[26]. Хайдеггер имеет в виду, что принцип-требование "к самим предметам" в "Идеях" получает гносеологическую формулировку, подчеркивающую преимущество метода (но не вещей и проблем): "Каждое первично данное созерцание есть правомерный источник познания...".[27]

Поздний Хайдеггер берет на себя, таким образом, роль критика, выявляя отступления Гуссерля от первичных принципов феноменологии. Эта критика,

однако, ведется уже не с позиции вовлеченности в экзистенциальную проблематику, но с позиции "истинной феноменологии", на роль единственного хранителя которой претендует Хайдеггер. Если время феноменологической философии как философского направления уже прошло, считает Хайдеггер, то феноменология остается постоянной возможностью мышления; и "тогда она может исчезнуть как название в пользу "предмета мышления", чья выявляемость остается тайной" м.

Альтернатива, которая предстала перед Хайдеггером после "Бытия и

времени", и особенно в позднем творчестве, парадоксальна с традиционной точки зрения: онтология или бытие! Онтология нащупывает дорогу к бытию, но упускает бытие;

онтология имеет дело с сущим и понимает бытие через сущее, которое накладывает на бытие свой отпечаток. "Попытка мыслить бытие без сущего становится необходимой,- пишет Хайдеггер,- так как иначе, как мне кажется, не существует более <136> возможности намеренно привести к единому взгляду бытие того, что есть сегодня на земном

шаре, не говоря уже о том, чтобы достаточным образом определить отношение человека к тому, что называлось доныне бытием"[28]. Согласно Хайдеггеру, мотивацией такой попытки не является "необходимость понимать современность", т. е. совокупность социально-экономических, политических и других проблем. Но не оценка ли современности как "полночи скудной эпохи мировой ночи", которая утратила онтологическую дифференцию и отчеканивает бытие в различных образах сущего, побуждает Хайдеггера отказаться от поисков

сущего, через которое видится бытие? Мыслению в эту эпоху остается лишь возможность поворота к свершающемуся (Ereignis), которое дарует бытие, приводит в собственное (ins Eigene bringt). Это не означает, что отношение бытия и сущего становится несущественным, но означает попытку избавиться от обоснования бытия в сущем.

Понимание феноменологии и феномена также при этом претерпевает изменение, и одновременно с этим изменяет свою направленность критическая тенденция философии Хайдеггера.

Феномен - это уже не бытие сущего (Dasein), но свершающееся и дарующее бытие есть как раз феномен в первоначальном смысле - само-себя-в-себе-показывающее. Свершающееся не есть бытие сущего, оно вообще не есть: "Свершающееся свершается (Das Ereignis ereignet)" [29]. Мышление свершающегося соприкасается и переходит в поэтическое - единственную альтернативу господству гносеологической позиции, "неудержимому безумству рационализирования и кибернетики".

Поздний Хайдеггер отличает сущее и бытие как "есть" и "имеет место"; "Бытие-нечто предметное (eine Sache), но ничто сущее. Время - нечто предметное, но ничто временное. О сущем мы говорим: оно есть... Мы не говорим: бытие есть, время есть, но: бытие имеет место (Es gibt) и время имеет место"[30]. "Бытие не есть. Бытие имеется (gibt Es) как выявленность присутствия (Entbergen von Anwesen)"[31].

Иначе говоря, бытие - это не сущее, но обнаруженность того, что "сущее есть". Бытие - это не то, как

обнаруживается сущее, это "как" есть модус самого сущего. Бытие не диктует сущему обнаружиться так-то и так-то; бытие "позволяет" сущему обнаружить в себе то, что оно есть. Лишенное бытия сущее всегда определялось бы другим сущим и не могло бы показать себя в себе самом. Таким образом, бытие в хайдеггеровском понимании - основа феноменологичности сущего, его самоявленности. В мировоззрении позднего Хайдеггера наметился своеобразный круг-возврат к интуициям раннего Гуссерля. Бытие позднего <137> Хайдеггера обнаруживает удивительную

близость гуссерлевскому
абсолютному квазивременному
поток сознания. Поток сознания как
абсолютная субъективность не
существует в предметном смысле,
поток сознания "имеет место", это
"место происхождения" любой
конфигурации смысла. Абсолютная
субъективность не определяет и не
конструирует предмет, но позволяет
предмету проявить себя именно так,
как он проявляет себя "здесь и
теперь". Абсолютная субъективность
как темпорально конститутивный
поток сознания есть единство бытия
и времени, но не есть нечто

предметно или темпорально существующее.

Понятие абсолютной субъективности является у Гуссерля основой феноменологической методологии: выявить определенное понимание сознания, которое имплицитно содержится в каждом виде и уровне конституирования, в каждом виде или типе смыслообразования. В то же время в учении о конституировании феноменология предстает как онтология, ибо феноменологическая рефлексия, согласно замыслу Гуссерля, должна выявить здесь не столько способ

данности предмета, сколько способ бытия предмета, схваченного в интенциях определенного вида. Тем не менее у Гуссерля постоянно сохраняется "гносеологическая напряженность", необходимая философскому исследованию, в отличие от позднего Хайдеггера, которому свойствен, так сказать, "буддизм бытия"[32]. Если Хайдеггер в позднем творчестве пытается указать на возможность мышления, которое лежало бы за пределами метафизики и философии, что Гуссерль на протяжении всей своей "творческой эволюции" сохраняет идеал философии как строгой науки.

Выделенные Гуссерлем уровни конституирования есть не что иное, как рефлексивно-онтологическая иерархия, высший уровень и высший принцип ("подвижный фундамент") которой - самоявленность духовного бытия. В основе каждого уровня конституирования лежит определенная деятельность сознания, благодаря которой предмет получает определенный онтологический статус.

Конституирование не скроено по меркам познания (субъектно-объектных отношений), ибо речь идет не о свойствах определенного предмета, но о том, какой статус

существования может быть приписан предмету.

Само собой разумеется, что описание определенного уровня конституирования и само выделение этих уровней возможно только благодаря рефлексии. Однако деятельность сознания, которая лежит в основе каждого уровня, не возникает в результате рефлексии: за каждой рефлексивно описанной процедурой конституирования стоит определенный тип сознания: конституи-¹³⁸рование не является ни всецело рефлексивной, ни всецело спонтанной деятельностью

сознания. Феноменологическая методология строится именно на том предположении, что выделенным слоям бытия всегда соответствует определенное понимание сознания, которое необходимо эксплицировать.

На уровне конституирования материальной вещи речь идет не только о том, как нечто дано сознанию, если это нечто - материальная вещь, но и о том, каково сознание, которое интендирует материальную вещь. Иными словами, речь идет не только о том, как сознание конституирует материальную вещь, но и о том, как

сознание при этом конституирует само себя.

Конституированию материальной вещи в указанном выше смысле соответствует понимание сознания как отражения посредством чувственного опыта причинных зависимостей реальных субстанций. Интересы сознания направлены вовне: речь идет только о конституировании каузальности предметов, в которых нет ни грана сознания. Здесь еще раз следует подчеркнуть, что конституирование есть не познание - в данном случае материальных вещей, но

дотеоретическая процедура
придания статуса материальной вещи
предметам, схватываемым
посредством "чувственной схемы", и
т. д. Время при этом понимается как
время мира вещей (космологическое
время), а рефлексия вообще не
находит себе места внутри этого
конституирования.

Решить проблему объективности
предмета, и в частности отличить его
от фантома, можно, согласно
Гуссерлю, только посредством
введения в конституирование
человеческого тела как локализации
всех ощущений. Но при этом

Вводится новое понимание сознания как регулятора сложной системы кинестезисов, благодаря которой структурируется пространство и время взаимодействия человеческих существ. Время (и пространство) здесь также предстает как время мира вещей, однако ему приписываются функции ориентации человека в мире. Проблема сознания принимает вид психофизической, или психофизиологической, проблемы, а рефлексия становится изучением определенных форм взаимного влияния психических и физиологических процессов.

Так же как конституирование материальной вещи зависит от конституирования человеческого тела, так и последнее зависит от более высокого уровня конституирования - психики, или души. Сознание здесь рассматривается как совокупность определенных состояний сознания. Несмотря на то что эти состояния сознания имеют в качестве своей основы определенные физиологические процессы и функционально связаны с системой кинестезисов, благодаря чему возможно конституировать "по аналогии" тело другого как

одушевленное, они подчиняются особой каузальности. Время здесь также рассматривается как объективное время, как "мера движения" психических процессов, а рефлексия - как интроспективное наблюдение за состояниями сознания и их причинными взаимозависимостями. Проблема сознания на этом <139> уровне конституирования есть проблема "сущности сознания", проблема определения специфики внутренней каузальности психических процессов и описания различных форм их сцепления.

Важнейшим различием, которое вводит феноменология, является различие между душевным и духовным. На уровне конституирования духа понимание сознания кардинально отличается от всех тех, которые соответствовали конституированию материальной вещи, тела и души.

Существенное сходство описанных способов самоконституирования сознания состоит, во-первых, в том, что сознание всегда зависит от чего-то другого. Это относится и к конституированию душевного, где

состояние сознания зависит от другого состояния. Во-вторых, никакое понимание сознания не является самодостаточным и самореферентным, оно всегда отсылает к пониманию сознания более высокого уровня конституирования. Во всяком случае о самоконституировании и о понимании сознанием самого себя можно говорить здесь лишь условно.

Различие между душевным и духовным тождественно в определенном смысле феноменологической редукции. Понимание сознания, которое

соответствует духовному бытию: самоявленный и самореферентный поток сознания, обладающий внутренней мотивацией самоописания.

На грех низших уровнях конституирования сознание не замыкает круг "сознание-время-рефлексия", ибо время не есть время сознания, а рефлексия есть ретроспективная процедура изучения влияния на сознание внешнего мира, физиологических процессов или причинных связей состояний сознания. При конституировании духа круг "сознание-время-

рефлексия" лежит в основе соответствующего понимания сознания. Время здесь уже не есть время внешнего мира, но временность самого потока сознания. Это не означает, что время есть нечто внутреннее: время как первичная структура интенциональности и посредник между сознанием и рефлексией есть условие возможности любого смыслообразования. Проблема сознания на уровне духовного бытия тождественна проблеме рефлексии. Проблема сознания уже не может быть теоретической проблемой, ибо сознание не "объясняется" при

помощи чего-то другого или какой-либо заранее заданной схемы. Напротив, конституирующий и самоконституирующий поток сознания является источником любого объяснения и любой схемы. Проблема сознания принимает, таким образом, императивный характер. Сознание на уровне духа есть требование рефлексии, требование ясности и очевидности, требование выявить за любым видом конституирования, за любой позицией обыденного, научного, эстетического, религиозного и т. п. опыта определенное понимание сознания. Отличительная черта

феноменологии состоит именно в том, что никакой вид опыта, традиционно относимый к духовному, не принимается в качестве исходного пункта феноменологической позиции. Феноменологическая по-¹⁴⁰зиция предусматривает конституирование любых форм традиционного духовного опыта, выявление определенного типа сознания, стоящего за каждой из этих форм.

Духовное обладает внутренней мотивацией самоописания и не существует вне этой мотивации. С феноменологической точки зрения,

поток сознания не есть нечто аналогичное течению реки, которое имеет место вне всяких усилий сознания. Как и всякая форма духовного опыта, существование потока сознания должно поддерживаться определенными усилиями сознания, которые представляют собой не что иное, как описание потока в определенном "жанре". В этом смысле при конституировании духовного сознание совпадает с описанием сознания.

Гуссерль вовсе не стремится выделить духовное бытие, которое

стояло бы вне душевного и душевно-телесного. Тем не менее феноменологически понятое духовное бытие-сознание лежит в основе онтологической иерархии конституирования. "Лежит в основе" означает здесь нацеленность феноменологической позиции на то, чтобы все уровни конституирования - природа, человеческое тело и особенно душевная жизнь - были как бы вовлечены в сферу феноменологически духовного. Иными словами, феноменологическая позиция нацелена на реконструирование этих уровней посредством рефлексии.

Реконструирование требует в свою очередь критики определенных типов конституирующего сознания, а для этого необходимо их эксплицировать.

Феноменологическая рефлексия предстает, таким образом, как реконструкция и критика. Если внутри низших уровней конституирования круг "сознание-время-рефлексия" разомкнут, то феноменологическая рефлексия замыкает круг каждого конституирования, показывая, что определенному пониманию сознания соответствует определенное

понимание времени и определенный способ рефлексии.

Методология выявления имплицитного сознания есть обратная сторона принципа интенциональности, если под интенциональностью понимать не привилегию феноменологически редуцированного чистого сознания, но феноменологический принцип исследования любого вида сознания: конституированная предметность, принятая позиция или поставленная проблема содержит в себе "следы" интендирующего их сознания.

Принцип реконструкции различных типов сознания несомненно имеет определенную методологическую ценность для культурологических исследований, хотя этот принцип, как и феноменологический метод в целом, не есть универсальный метод исследования культуры. Принцип реконструкции сознания - и соответственно понимания времени и рефлексии - имеет методологическую значимость и для самой феноменологии. Благодаря этому принципу феноменология сохраняет статус исследования, в то время как хайдеггеровский метод деструкции онтологии направлен на

то, чтобы осуществить поворот от философии как исследования к философии как мышлению бытия, в котором исчезает <141> различие между философией и художественным творчеством и намечается тенденция к мистицизму. Противоречие философии как исследования и философии, тяготеющей к мистицизму, несводимость их друг к другу есть одно из существенных противоречий в эволюции западноевропейской философии, которое нашло свое выражение в противоречивости и взаимной несводимости учений

основных представителей
феноменологической философии.

Различные тенденции в философии
Хайдеггера делают ее то весьма
близкой, то весьма далекой от
феноменологии Гуссерля. Во многом
различие философских учений
Гуссерля и Хайдеггера обусловлено
влиянием Больцано и Ницше -
антиподов в буржуазной философии
XIX века. У Гуссерля на всем
протяжении его творчества
сохраняется идеал "вечных
ценностей" (истин в себе)
европейской культуры, кризис
которой призвана преодолеть

феноменология как "строгая наука". Для Хайдеггера одним из основных стимулов философского мышления явилась "переоценка всех ценностей" и поворот к "досократическому бытию". Внутренняя борьба с нигилизмом, которая пронизывает философию Хайдеггера, выражает, с одной стороны, глубокое неприятие современного буржуазного общества и буржуазной культуры в целом, а с другой - отказ от всяких попыток позитивного рассмотрения актуальных проблем современности и поворот к утопическому мышлению бытия.

[1] Цит. по: Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie. Meisenheim am Glan, 1956. S. 31.

[2] Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie. Meisenheim am Glan. 1956. S. 31.

[3] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie, 1975. S. 230.

[4] Hua IX. Haag, 1962. S. 601.

[5] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie. S. 29.

[6] Hua IV. Haag, 1952. S. 43.

[7] Hua IV. S. 56.

[8] Ibid. S. 280.

[9] Ibid. S. 286.

[10] Hua IV. S. 302.

[11] Hua VI. Haag., 1954. S. 345.

[12] Hua IV. S. 139.

[13] Hua IV. S. 108.

[14] Ibid. S. 110.

[15] Ricoeur P. Husserl. An analysis of his phenomenology. Evanston, 1967. P. 41.

[16] Ibid. S. 80.

[17] Смещение этих ориентаций исследования имеет место также в

статье Ричарда Стивенса, который под влиянием П. Рикёра пытается решить вопрос о сходстве и различии "духа" и "чистого Я" (см.: Stivens R. Spatial and temporal models in Husserl's Ideen II. Cultural Hermeneutics. 1975. V. 3. N 2. Dordrecht - Boston. P. 113-114).

[18] См.: Hua IX. S. 602.

[19] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 206.

[20] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie. S. 454.

[21] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie. S. 226.

[22] Ibid. S. 228.

[23] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phanomenologie. S. 243.

[24] Camus A. Le Mythe de Sisyphe. Paris, 1942. P. 66

[25] См.: Шестов Л. Указ. соч. С. 314-317.

[26] Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 47.

[27] Ibid. S. 90.

[28] Heidegger M. Zur Sache des Denkens. S. 2.

[29] Ibid. S. 24.

[30] Ibid. S. 4-5.

[31] Ibid. S. 6.

[32] По словам одного из учеников и друзей философа, Хайдеггер, прочитав книгу Судзуки "Дзен-буддизм", заметил: "Если я правильно понимаю этого человека, это есть то, что я пытался сказать во всех своих работах" (Chung, Chung-Yuan. Reflections// Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfulingen, 1977. P. 67).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феноменологическое учение о сознании сформировалось в полемике с психологизмом и

экспериментальной психологией, претендовавшими на монополию в сфере исследований сознания. В то же время феноменология весьма решительно отстраняется от интроспекционизма: методы самонаблюдения явно или неявно предполагают, что различные аспекты внутреннего опыта могут быть описаны как определенные объекты наблюдения. Изучение сознания понимается в феноменологии как изучение многообразия интенциональных отношений: объектом феноменологической рефлексии становятся способы формирования

значений и значения, возникающие в результате направленности сознания на предметы. Таким образом, с феноменологической точки зрения метод изучения сознания должен быть основан на свойствах самого сознания: в интенциональном формировании горизонта значений уже коренится возможность его описания.

Дело, однако, не только в том, что феноменология отказывается от объяснения деятельности сознания через предметы и процессы, которые сознанием не являются. Такой отказ есть существенная черта

идеалистической философии в целом.

Специфика феноменологии состоит в том, что "конечные элементы" сознания истолковываются как смыслообразующие факторы, факторы, выражающие первичное предназначение со-¹⁴² знания: воспринимать, представлять, понятийно мыслить и т. п.

различного рода предметности. В традиционных формах субъективного идеализма (Беркли, Мах) сознание предстает как совокупность ощущений, к которым, в конечном итоге, сводится предметное

содержание объективного мира. При этом сами ощущения уже не являются сознанием в собственном смысле слова, ибо сами ощущения не конституируют смысл ощущений и не могут быть основой единства сознания. В традиционных формах объективного идеализма (Гегель) сущность сознания выражается в спекулятивной конструкции, в сцеплениях абстрактных форм мышления. Однако сами логизированные структуры мышления не обладают конститутивным смыслообразующим характером. В них уже воплощено определенное смысловое

содержание, которое лишь в превращенной форме отражает ("угадывает") действительное содержание действительного мира.

В феноменологической философии была предпринята попытка снять альтернативу между "расчленением" сознания на совокупность ощущений и "подключением" сознания к системе абстрагированных от его деятельности понятий. "Первичные элементы сознания", будь это ощущения, "протокольные предложения" и т. п., так же как системы понятий, оторванных от опоры в чувственном созерцании,

становятся, как правило, объектами конструирования, первичным материалом многочисленных концепций, но не могут быть непосредственным объектом феноменологической рефлексии. В противоположность этому феноменология обнаруживает тенденцию воздержания от построения любого рода концепций сознания, в которых отсутствует рефлексивная работа с "самим сознанием". Императивный характер феноменологии выражает прежде всего попытку пробиться через концепции сознания к самому сознанию и превратить философское

исследование из абстрактного
манипулирования понятиями в
изучение различных видов
деятельности сознания в контексте
многообразных культурно-
исторических форм.

Различие между концепциями,
объясняющими сознание, и методом,
непосредственно "работающим" с
сознанием, так же велико, как
различие между представлением о
каком-либо роде деятельности и
самой деятельностью,
представлениями о любви,
достоинстве, моральном долге и
переживанием любви, чувством

собственного достоинства,
выполнением долга.

Гуссерлевский лозунг "Назад, к самим предметам!" означает стремление пройти сквозь наложение уже сформированных концепций к первичным способам конституирования того или иного рода предметности, к самой интенциональной жизни сознания. Для Хайдеггера это требование означает отказ от понятий бытия, от концепций бытия и поворот к поискам самого бытия, попытку обрисовать в философском учении с помощью особых языковых средств

контуры бытия, неразложимого на
элементы и несводимого к
мышлению. <143>

Фундаментальным средством
выражения гуссерлевской рефлексии
и хайдеггеровской трансценденции
является время - темпоральная
структура самого сознания и самого
бытия. В феноменологической
философии время принимается в
качестве единственного средства
описания конечных элементов
сознания - интенциональных актов,
которое не разрушает их
смыслообразующей основы,
поскольку сами интенциональные
акты представляют собой временную

структуру. Аналогично у Хайдеггера: время есть средство описания "заботы", которая изначально обладает временной структурой.

Не только ответить, но и поставить вопрос о времени трудно именно потому, что в этом вопросе одновременно содержится вопрос о самом привычном, но все же самом неизвестном - вопрос о сознании. Эти трудности аналогичны трудностям кантовской дедукции категорий: эксплицировать то, что является конститутивным элементом любой экспликации, осмыслить то, что является элементом любого

осмысления, указать на то, что является элементом любого указания,- эта задача может быть решена только посредством дескриптивного различения сформированного значения (содержания) и конститутивных элементов сознания. Время, таким образом, является как предметом описания, ибо конститутивные элементы сознания суть темпоральные многообразия, так и средством описания, ибо темпоральные многообразия - всегда последние отсылки в любом описании.

В феноменологическом учении о времени-сознании уже не противопоставляются, но объединяются постановка проблемы времени у Августина и постановка проблемы времени у Канта. В рамках феноменологического метода вопрос о формах осознания времени неотделим от вопроса об использовании различных изначально данных временных форм для описания первичных модусов сознания (Гуссерль) или структуры трансценденции (Хайдеггер). В учении о времени наиболее отчетливо проявляется общая предпосылка феноменологической

методологии: совпадение переживания и объекта исследования. Если у Гуссерля основа данного совпадения - "чистое сознание", то Хайдеггер полагает в качестве такой основы специфику человеческого существования. Именно в отношении бытия человека временность равна переживанию времени, бытие равно пониманию бытия, смысл бытия - осуществлению этого бытия.

Трансформация, которую претерпел феноменологический метод у Хайдеггера, не разрешила всех трудностей феноменологии. Подход к

проблеме человека и анализу сознания, развиваемый в марксистской философии, достаточно ясно показал, что феноменологическое описание различных модусов сознания не может заменить реального исследования общественных отношений, на основе которых формируются как обыденные, так и философские воззрения людей, в том числе понимание повседневности, времени и бытия. <144> Полагая понятия феномена, сознания и времени в качестве основных, феноменология не приобретает универсальных средств для изучения

объективной основы духовного производства и для исследования реальных связей индивидов во всем многообразии общественных отношениях. Феноменология, поскольку она обращается к проблеме истории, становится своего рода "игрой в бисер", которая создает модели "контекстуально" работающего сознания на основе созерцательного отношения к реальным процессам познания и практики.

+++